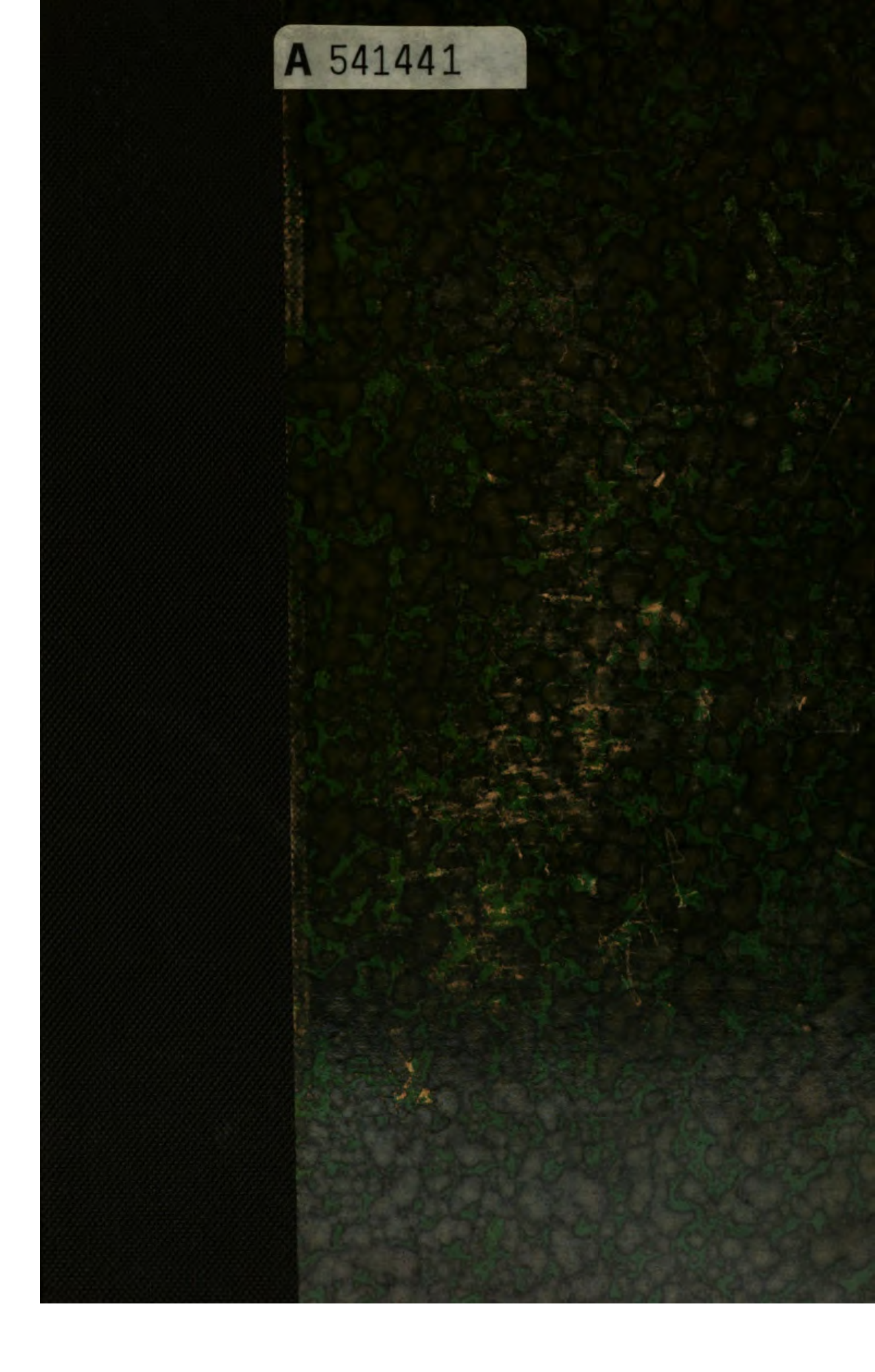
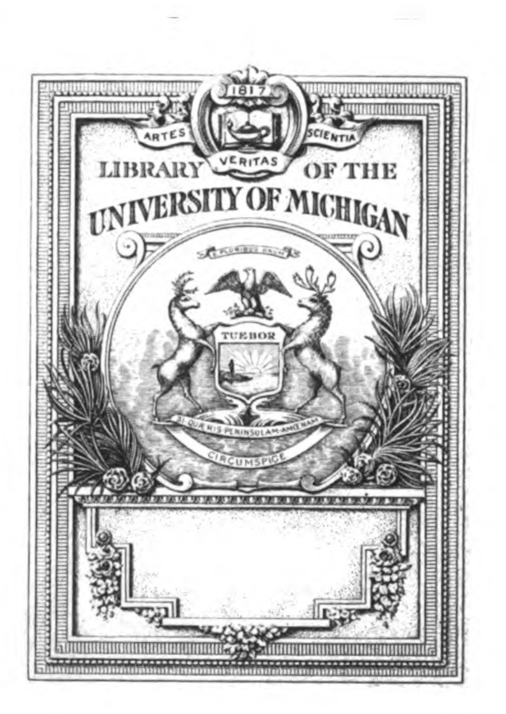

A 541441


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. C. H. Cornill, D. E. von Dobschütz und D. P. Kleinert
herausgegeben
von
D. F. Kattenbusch und D. F. Loofs.

Siebenundachtzigster Jahrgang.
1914.



Gotha 1914.
Friedrich Andreas Perthes A.-G.

Inhalt des Jahrganges 1914.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Rezensionen.

Miszellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Abhandlungen.

1.

Das Gewissen bei Seneca und Paulus.

Religionsgeschichtliche Untersuchung

von

Pfarrer Lic. H. Böhlig, Berlin.

Der Vergleich zwischen Seneca und Paulus ist ein Problem, dessen Stellung fast so alt ist wie das Christentum. So oft man aber unter Zugrundelegung auffallender Ähnlichkeiten in der Gedankenwelt beide in direkte Beziehung zu einander gesetzt hat — stets mußte diese Stellung des Problems scheitern. Selbst die gewagte Fingierung eines Briefwechsels zwischen beiden Männern vermag daran nichts zu ändern. Wie in so vielem war es auch hier der kritische Blick des großen Tübingers F. Chr. Baur, der mit unhaltbaren Behauptungen aufräumte, ohne daß freilich die moderne Theologie immer auf ihn gehört hätte.

Wir leugnen die Beziehungen zwischen der Gedankenwelt des Paulus und Seneca nicht. Allein die moderne Erforschung des Hellenismus weist uns neue Wege. Sie zeigt uns, daß namentlich um die Wende unserer Zeitrechnung herum vom Osten her, vor allem vom Boden Ägyptens und Kleinasiens aus religiöse Fragen und

Probleme nach dem Westen zu ihren Weg nehmen. Diese neue religiöse Gesamtstimmung, die wir gern mit dem Worte Synkretismus benennen, ohne doch dabei ihr wesentlich auf den Grund zu kommen, bildet den Unterton auf dem Gesamtgemälde, das die religiös interessierten Literaten der damaligen Zeit in ihren Werken entwarfen. Doch sie fing auch von dieser Zeit ab bereits das religiöse Gefühl der Volksmenge zu durchsetzen an. Sie zeigt sich vor allem nach zwei Richtungen hin. Zunächst treten die Sonderkulte besonders infolge der Umspannung der Mittelmeerländer durch ein Weltreich einander näher. Dadurch erfolgt die Gleichsetzung gewisser ähnlicher, aber im Grunde wesensverschiedener Gottheiten, z. B. Mithra = Herakles = Sandan = Melkart. Zugleich aber werden die Götter nicht nur der verschiedenen Kulte, sondern sogar desselben Kultus einander parallelisiert. Auf diese Weise gelangt man — zunächst allerdings nur in den gebildeteren Kreisen — zu einem synkretistischen Monotheismus, der überall durch die Hülle des Polytheismus hindurchschimmert. Das immer stärker auftretende Verlangen der Heidenwelt nach *σωτηρία* kommt dieser Strömung entgegen. Diese Sehnsucht tastete über die einzelnen Göttererscheinungen hinaus nach der ewigen Macht, von der man sich beständig im Alltagsleben abhängig fühlte.

Bei wenigen Schriftstellern der Antike tritt uns dieser religiöse Prozeß so entgegen wie bei Seneca. Er verstand es — vielleicht ähnlich wie sein größter Gewährsmann Poseidonios — fremde Anschauungen mit den seinen zu verbinden. Fraglos besaß er ein außerordentliches Geschick, den führenden Geistern aller Richtungen ihr bestes Teil zu entnehmen und seinen Anschauungen — von einem System wage ich nicht zu reden — einzuverleiben.

Nun erscheint es mir gewiß verfehlt, Senecas so bunt zusammengewürfelte Geisteswelt ohne weiteres der des Neuen Testamentes gegenüberzustellen, etwa der des Paulus. Man bleibt dann bei der Behandlung solcher Vergleichspunkte wie Gott und das Abhängigkeitsgefühl, oder der Mensch und sein Heilsbedürfnis, oder das Verhältnis des Menschen zu den Mitmenschen, oder der Glaube an ein künftiges Leben bei Analogien stehen, ohne

auf die Wurzel zu stoßen, und kommt leicht durch oberflächliche Ähnlichkeit im Ausdruck auf eigene Täuschung. Anderseits aber können wir bei Erörterung der neutestamentlichen, vor allem der paulinischen Theologie der außerjüdischen Antike nicht entraten. Nur darf man nicht System gegen System stellen, zumal diese oft nicht vorhanden waren, oder gegebenenfalls doch heute nicht mehr vollständig durchsichtig sind. Deshalb erscheint es mir sachgemäßer, einzelne Begriffe des Paulus, die sich aus dem Judentum schlechterdings nicht ableiten lassen und von vornherein eine gewisse Angleichung an die hellenistische Umwelt verraten, bis auf die beiderseitige, eventuell gemeinsame Wurzel zu untersuchen. Je gründlicher und pedantischer dies geschieht, um so besser. Nur durch treue Kleinarbeit kommen wir auf diesem weitschichtigen Gebiet vorwärts.

Unter diesen Begriffen des Paulus, die ich, soweit es der Charakter meiner Arbeit gestattete, in meinem Buch „Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften“ untersucht habe, findet sich auch der der *συνείδησις*. Eine Menge Vergleichsstoff wurde damals bereits von mir zusammengetragen, aber er verteilt sich bei diesem Begriff unter so viele Autoren, daß es schwer war über einen Vergleich hinauszukommen. Die Gesamtlektüre der philosophischen Schriften Senecas legte es mir jetzt von selbst nahe, den bei diesem Philosophen ziemlich häufig auftretenden Begriff des Gewissens systematisch zu untersuchen. Dabei sollen sowohl verwandte wie entgegengesetzte Aussagen anderer Schriftsteller Berücksichtigung finden. Wir wollen der Terminologie, der Bedeutung und den Quellen bei Seneca und Paulus nachgehen und endlich die beiderseitigen Ergebnisse vergleichen.

I. Das Gewissen bei Seneca.

A. Die Terminologie. Der Ausdruck, den Seneca für das Gewissen verwendet, lautet conscientia. Die Grundbedeutung des Wortes ist das Mitwissen um etwas. Seneca sagt, es gibt Leute, die alles, auch die intimsten Dinge, jedem beliebigen erzählen, andere dagegen etiam carissimorum con-

scientiam reformidant [1]). Dort, wo es sich nicht um ein Mitwissen von Dingen handelt, die außer mir liegen, sondern von Taten, Worten und vor allem Gedanken, die von mir selbst ausgehen, reden wir vom Bewußtsein, d. h. vom Wissen um etwas. Der Lateiner drückt das auffallenderweise auch mit conscientia aus. In dieser Fassung redet Seneca von der conscientia virtutum, aus der die Freude entsteht [2]), oder von der conscientia grati, die nur ein göttlich begnadeter Geist erlangt [3]), oder von der conscientia veri amoris, welche die Voraussetzung eines dankbaren Gemütes ist [4]). Vielfach bedient sich Seneca auch der verbalen Umschreibung mit sibi conscius esse im gleichen Sinne [5]). In allen diesen Fällen ist conscientia, analog der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Wortes *συνείδησις*, die geistige resp. seelische Erscheinung, die äußere oder innere Vorgänge des menschlichen Lebens aufnimmt und sie mit Interesse begleitet. Eigenartig ist die Tatsache, daß Seneca außer conscientia auch sensus in ähnlichem Sinne verwendet. Er redet davon, daß den „infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est non satis dilucidus nec expressus“ [6]). Warum meidet Seneca hier den Ausdruck conscientia? Diese beruht ihm auf der Überzeugung, welche sich aus den Tatsachen des menschlichen Lebens ergibt, und offenbart sich in der Folgerichtigkeit [7]). Das Wort sensus wendet er dagegen dort an, wo das Bewußtsein instinktiv, d. h. triebartig auftaucht, so bei Tieren und Kindern. Diesem sensus fehlt noch die gehörige Klarheit und Bestimmtheit. Erst durch diese Eigenschaft wird sensus zur conscientia.

Unserem landläufigen Begriff Gewissen kommt der Ausdruck dort näher, wo das Bewußtsein auf moralischem Gebiete hervorgehoben wird. Den Undankbaren brennt das Bewußtsein, eine Wohltat weggeschnappt zu haben (urit illum et angit intercepti

1) Epist. 3, 4.
2) Epist. 59, 16.
3) Epist. 81, 21.
4) De benef. VI, 42, 1.
5) De ira I, 20, 3; Epist, 71, 36; 120, 5.
6) Epist. 121, 12.
7) De benef. VI, 34, 3.

beneficii conscientia) [1]), während der Wohltäter in jedem Falle die erste Frucht seiner Wohltat in seinem Bewußtsein trägt [2]). Die Wohltaten sind oft in dem stillen Bewußtsein zweier Menschen (intra tacitam duorum conscientiam) verborgen [3]). Wer sie verhehlt und nicht vergilt, bei dem sind sie in einem schlechten Bewußtsein (intra malam conscientiam) verwahrt [4]).

Conscientia in der Bedeutung des Bewußtseins auf moralischem Gebiet leitet direkt zum Gewissen über. In seiner Schrift De clementia [5]) erzählt Seneca von der bekannten Unterredung, die Augustus mit Cinna hatte, der ihm nach dem Leben stellte, aber vorzeitig verraten worden war. Bei der Enthüllung der Einzelheiten der geplanten Mordtat schwieg Cinna, gleichsam durchbohrt — nec ex conventione iam, sed ex conscientia. Das Gewissen schlug ihm. Conscientia wird absolut, im Sinne des bösen Gewissens, auch anderwärts von Seneca gebraucht [6]). Meist freilich setzt er das Adjektivum mala hinzu [7]).

Dem schlechten Gewissen steht das gute gegenüber. Es tritt selten absolut in diesem Sinne auf [8]), sehr häufig mit dem Zusatz bona [9]). Voraussetzung eines solchen Gewissens ist, daß es salva bleibt [10]). Naturgemäß treten die Attribute bona und mala dort regelmäßig zu conscientia hinzu, wo beide Gewissen antithetisch im selben Zusammenhang vorkommen [11]). Dem Begriff conscientia bona nähert sich in bestimmtem Zusammenhang auch der Ausdruck mens bona (proxima ab his sunt, sine quibus possumus quidem vivere, sed ut mors potior sit, tanquam libertas et pudicitia et mens bona) [12]). Anceps wird conscientia im

1) De benef. III, 17, 3.
2) De benef. II, 33, 3.
3) De benef. III, 10, 2.
4) De benef. III, 1, 4.
5) I, 9, 10.
6) Epist. 97, 15; 105, 7; 43, 4.
7) Epist. 43, 4 vgl. 12, 9; 105, 7; 122, 14.
8) Epist. 24, 12; 81, 20.
9) De tranqu. an. 3, 4; De clem. I, 15, 5; De vita beata 19, 1; 20, 4; De benef. IV, 21, 6; Epist. 12, 9; 23, 7; 43, 4; 97, 12.
10) Epist. 117, 1.
11) Epist. 12, 9; 43, 4.
12) De benef. I, 11, 4.

Sinne der inneren urteilenden Stimme des Gewissens, gleichviel ob im guten oder schlechten Sinne, oft angewendet [1]).

Damit sind die Aussagen, in denen Seneca vom Gewissen redet, noch nicht erschöpft. Er spricht von ihm, ohne es direkt zu nennen. Damit setzt er den Begriff als geläufig voraus.

B. Die Bedeutung des Gewissens. Die conscientia ist auch von Seneca ursprünglich weder als eine bona noch als eine mala gedacht. Das Menschengeschlecht befand sich ursprünglich im Zustand der innocentia, solange antiquum illud saeculum, d. h. das goldene Zeitalter bestand [2]). Von einer conscientia im doppelten Sinne kann erst von da ab geredet werden, wo das Böse als gegebener Faktor für die menschliche Entscheidung in Betracht kommt. Auf der Unterscheidung des Guten und Bösen beruht die höchste Weisheit, sie bildet die Grundlage des moralischen Gewissens. Aus ihr erklärt sich ihr Wesen und ihre Tätigkeit. Das Gewissen ist nicht von Anfang an etwas Abgeschlossenes und Fertiges, ebensowenig wie die Tugend. Wie für die Tugend ein Stoff (materia) [3]), so muß auch hier ein Substrat als Anfangskeim vorausgesetzt werden. Zu allem Guten tragen die Seelen die Keime in sich, die durch Ermahnung geweckt werden [4]). Diese Grundlage der sich offenbarenden conscientia führt Seneca auf die Gottheit zurück: semina in corporibus humanis divina dispersa sunt [5]). Gott kommt nicht nur zum Menschen, sondern auch in ihn [6]). So lebt ein Stück Gottesgeist im Menschen [7]), ein sacer intra nos spiritus [8]). Daß hier Seneca an die Anlage des Gewissens denkt, ergibt der Zusammenhang ganz klar. Nicht nur der Zusatz malorum bonorumque nostrorum observator et custos, sondern auch der Satz: hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat, beweisen es.

Wie zur Gottheit so steht die conscientia auch zum höchsten Gut in Beziehung. Dies ist zeitlos [9]) und wird nur durch

1) De ira I, 14, 3; III, 41, 1; De vita beata XX, 4; Epist. 97, 15.
2) De clem. II, 1, 3.
3) Epist. 90, 46.
4) Epist. 94, 29.
5) Epist. 73, 16.
6) Ebenda.
7) Epist. 31, 11; 120, 14.
8) Epist. 41, 2.
9) De benef. V, 17, 6.

richtige Erkenntnis und durch die Wissenschaft gewonnen, der Mensch kann sich seiner bemächtigen [1]). Es besteht in der Tugend (decrescere enim summum bonum non potest nec virtuti ire retro licet) [2]), die ihren Sitz in unserm besseren, d. h. vernünftigen Teile hat [3]). Daß aber dies Etwas, das seiner Ursache nach Vernunft und seiner Wirkung nach Tugend heißt, auch nahe verwandt mit dem Begriff Gewissen ist, ergibt eine Stelle, in der auch das Gewissen als Quelle des höchsten Gutes gewertet wird: quid sit istud (verum bonum), interrogas, aut unde subeat? dicam: ex bona conscientia [4]).

Wie im goldenen Zeitalter, so ist jetzt für jeden Weisen die innocentia [5]) das Merkmal seines inneren Wertes. Auch die innocentia ist dem Gewissen beizuordnen. Denn die Unschuld, deren Wesen darin besteht, jenseits der Affekte zu stehn [6]), ist der Tugend gleich [7]), deckt sich also mit dem höchsten Gut, das, wie wir sehen, in engster Beziehung zum Gewissen stand.

Die Äußerungen des Gewissens offenbaren sich auf die verschiedenste Weise. Der advocatus bonae mentis wird als Stimme angeführt, die heilsame Worte einflüstert [8]), oder als Wächter, der uns von Zeit zu Zeit am Ohr zupft [9]), oder als Zeuge, der unser Handeln überwacht [10]). Dieser Zeuge tritt nicht nur vor der eigenen Seele, sondern auch vor der Welt auf und legt Zeugnis vor ihr ab [11]). Er läßt sich nicht abschütteln. Die Tugend sendet in alle Herzen ihr Licht; auch wer ihr nicht nachgehn will, sieht sie doch [12]).

Ein äußeres Merkmal der Gewissensfunktion ist das Erröten,

---

1) Epist. 31, 8.
2) Epist. 66, 7.
3) Epist. 66, 31. 32 (virtus non aliud quam recta ratio); 71, 32.
4) Epist. 23, 7.
5) Ad Marciam IX, 5; De benef. III, 13, 1; V, 17, 2; Epist. 79, 14; 94, 69.
6) Epist. 79, 14.
7) Ebenda.
8) Epist. 94, 59.
9) Epist. 94, 55.
10) Epist. 43, 5; vgl. De benef. II, 10, 2.
11) De vita beata 19, 1; 20, 5.
12) De benef. IV, 17, 4.

von dem Seneca sehr oft spricht [1]). Nur die, welche ihr Gewissen infolge Verkehrung ihres Innern mundtot gemacht haben, erröten nicht mehr [2]). Dann hört alle Scham, der innere Anlaß des äußeren Errötens, auf [3]). Die Scham (pudor, pudicitia) äußert sich nicht nur nach Begehung einer Tat, die dem inneren Anwalt des Rechtes widerspricht, sondern ist auch Begleiterscheinung bei guten Taten, deren Tragweite wir zwar vom Verstand aus erfaßt haben, für die wir aber noch nicht über die volle innere Freiheit verfügen, weil unser Gewissen noch zu schwach ist [4]).

Wird die Scham auch nicht unbedingt als die Folgeerscheinung eines verletzten Gewissens angesehen, so zeigen sich doch bei jedem Übeltäter je länger je mehr die Merkmale der mala conscientia, die wir unter dem Namen Gewissensqualen zusammenfassen. Einer, der Menschen und Götter als Zeugen seiner Untaten zu fürchten hat, wird in jeder Hinsicht beunruhigter, und seine Seele von Qualen erfüllt [5]), beängstigt und sorgenvoll [6]). Auch in der Einsamkeit [7]), ja selbst in der Finsternis [8]) wird sie die Peinigung nicht los, weil Geborgensein für den Übeltäter noch lange nicht identisch ist mit sich geborgen Fühlen [9]). Selbst im Schlaf beunruhigt den Missetäter das böse Gewissen. Bei jedem anderen Verbrechen muß er an das eigne denken [10]). Er muß immer wieder vor sich selbst Rechenschaft ablegen. Selbst Genüsse und Freuden werden ihm vergällt [11]). Der Missetäter ist mit einem Worte schon durch sich selbst gestraft [12]).

Wie ganz anders und entgegengesetzt sind die Folgeerscheinungen der bona conscientia. Während das böse Gewissen die Scham wachruft, zeitigt das gute Gewissen die ehrfurchtsvolle Scheu vor

1) De benef. II, 8, 2; De ira II, 2, 1; Ad Marciam 24, 3; Epist. 11, 1; 25, 2; 50, 5.
2) Epist. 87, 23.
3) Epist. 40, 13.
4) Epist. 87, 4.
5) De clem. I, 13, 2. 3.
6) Epist. 43, 5; De vita beata 2, 2, 3.
7) Ebenda.
8) Epist. 97, 12; De brev. vit. 16, 5.
9) Epist. 97, 16.
10) Epist. 105, 8.
11) De brev. vit. 17, 1.
12) De ira II, 30, 2.

sich selbst (reverentia sui) [1]. Sie stärkt die fides languida [2], die religio [3], sie gibt Ruhe für die ganze Lebenszeit [4], weil sie einem reinen Gemüte entspringt [5]. Diese Ruhe findet ihre Begründung in der inneren Freiheit, die ein unschätzbares Gut, ja die Weisheit schlechthin ist [6]. Nur der Weise kennt ein göttergleiches Leben, voll Heiterkeit, Ruhe und Freudigkeit, das dem Äther gleicht [7], in Vollkommenheit. Jenseits der Affekte zu stehen verbürgt die wahre conscientia [8], verbürgt das rechte Leben [9]. Wer beides erreichen will, muß dem Weisen sich anschließen [10]. Die Fehler sind uns nicht angeboren (erras, si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt) [11]. Es gilt also nur von der Seele den Rost abzureiben [12]. Jeder kann das, jeder wird dann mit sich selbst zufrieden sein [13]. Der Weise erreicht das voll und ganz [14]. Seine Freiheit besteht darin, daß er in jeder Hinsicht den Sieg errungen hat [15].

Fassen wir alles, was Seneca über das Gewissen sagt, zusammen, so ergibt sich:

1. Das Gewissen ist ein Teil des die Welt durchsetzenden Gottesgeistes im Menschen, des Pneumas, das er der Vernunft gleichsetzt.
2. Das Gewissen, das von Natur gut ist, da es keine angeborenen Fehler gibt, hat eine Entwicklung. Der sensus führt zur conscientia.
3. Das Ziel der Gewissensbildung ist die restlose Würdigung des höchsten Gutes, d. h. der Tugend, die in der inneren Freiheit gegenüber den Affekten besteht und die nur vom Weisen, aber von diesem dauernd und vollkommen erreicht wird.
4. Die Äußerungen des schlechten Gewissens zeigen sich in Scham,

1) Epist. 25, 6.
2) De benef. VII, 29, 2; V, 23, 1.
3) Ebenda VII, 27, 1.
4) Epist. 32, 3; vgl. 84, 12.
5) Epist. 56, 6.
6) Epist. 37, 4.
7) Epist. 59, 16, 14.
8) Epist. 94, 60.
9) Ebenda 70, 4.
10) Epist. 94, 41. 50.
11) Epist. 94, 55.
12) Epist. 95, 36.
13) Epist. 72, 7.
14) Epist. 72, 6.
15) De constantia sap. 19, 4.

Angst und beständiger Seelenqual, die des guten Gewissens in dauerndem inneren Frieden.

C. Die Quellen. Da Seneca nachweisbar mehr Kompilator als Neuschöpfer in seiner philosophischen Gedankenwelt gewesen ist, so hat man ein Recht zu fragen: Wie kam er dazu, seinen Erörterungen über das Gewissen eine so zentrale Rolle einzuräumen?

Die Psychologie, auf der Seneca seine Aussagen von der conscientia aufbaut, paßt durchaus in den Rahmen der stoischen Anschauung. Inhaltlich weicht er von der älteren Stoa nicht ab. Mit den Vertretern der mittleren Stoa hat er die stärkere Betonung der Ethik gemeinsam. Hieraus erklärt es sich, daß die ethischen Erörterungen bei ihm überwiegen und daß er namentlich auf das Gewissen in reicherem Maße zu sprechen kommt, als wir es bei anderen Stoikern nachweisen können. In der von ihm benutzten stoischen Literatur hat er den Begriff conscientia vorgefunden und daraus zitiert. In einem langen Zitat aus einer Schrift des Athenodoros, wohl des Sohnes des Sandon, den er anderswo mit dem Namen Calvus [1]) wie Cicero [2]) nennt, findet sich die bona conscientia [3]), und Seneca zitiert so, daß der Ausdruck in seiner Erörterung eine führende Rolle einnimmt. Dieser Athenodoros aber, der Lehrer des Augustus, war ein Stoiker [4]). Da Seneca durch einen Schüler des Poseidonios, Asklepiodatos, die Ideenwelt des Poseidonios kannte und benutzte [5]) und da Athenodoros wahrscheinlich selbst einer seiner Schüler war, so liegt es nahe, diesen Begriff auch bei dem großen Meister aus dem syrischen Apameia zu suchen. Doch wäre es nicht richtig, ihn direkt als Quelle für diesen Begriff anzugehen. Beruft sich doch Seneca ebensogut auf Aussprüche des Epikur: Initium est salutis notitia peccati. egregie mihi hoc dixisse videtur Epicurus [6]). Auf ihn greift er auch in einer ausführlichen Erörterung über die Gewissenserscheinungen zurück: at bona

1) Epist. 94, 25. 2) Ad Atticum XVI, 11, 4; 14, 3.
3) De tranqu. an. 3, 4. 4) Strabon XIV, 675.
5) Z. B. Epist. 90, 7. 20. 21; 92, 30. 34; 94, 38; 78, 28.
6) Epist. 28, 9. 10.

conscientia prodire vult et conspici: ipsas nequitia tenebras timet. eleganter itaque ab Epicuro dictum puto: „potest nocenti contingere, ut lateat, latendi fides non potest“, aut si hoc modo melius hunc explicari posse indicas sensum: „ideo non prodest latere peccantibus, quia latendi etiam si felicitatem habent, fiduciam non habent“ [1]. Auch im weiteren Zusammenhang, wo er noch eingehender von den Folgen der mala conscientia spricht, beruft er sich auf Epikur: hic consentiamus (cum Epicuro) mala facinora conscientia flagellari [2].

Es handelt sich also bei dem Begriff der conscientia nicht um eine vom Stoizismus geprägte Sonderanschauung, aber auch nicht um eine allgemeine Philosophenmeinung, die etwa aus der älteren Philosophie stamme, mag sich auch Seneca bei dem Satze: hanc summam esse sapientiam bona malaque distinguere auf Sokrates berufen [3]. Vielmehr haben wir in der römischen conscientia und in der griechischen *συνείδησις* bzw. *συνειδός* ursprünglich einen Terminus der Volksseele vor uns, den sie einfach aus der eigenen Erfahrung geschöpft hat. Daher findet sich die mit dem Ausdruck verbundene Anschauung — mag auch der Ausdruck bald verbal, bald substantivisch, bald attisch mit *συνειδός*, bald ionisch mit *συνείδησις* oder *σύνεσις* wiedergegeben werden — bereits bei den Tragikern, so bei Euripides in seinem Orestes [4], bei Dichtern wie Menandros [5], bei Rednern wie Isokrates [6]. Selbst dem Bias wird ein Ausspruch über die *ὀρθὴ συνείδησις* zugeschrieben [7], der an einen dem Periandros zugewiesenen Satz über die *ἀγαθὴ συνείδησις* [8] erinnert. Ein auf Pythagoras zurückgeführter Ausspruch verwendet den Ausdruck: *διὰ τοῦ συνειδότος* [9]. Die unter dem Namen des Menandros überlieferten *γνῶμαι μονόστιχοι* bringen das Gewissen in der schönen bündigen Form:

---

1) Epist. 97, 13.
2) Epist. 97, 15.
3) Epist. 71, 7.
4) V. 384 f. (*σύνεσις*).
5) Stobaios Floril. (A. Meineke) I, S. 345: *περὶ τοῦ συνειδότος* Nr. 3 (*σύνεσις*).
6) Ebenda Nr. 9 (verbal).
7) Ebenda Nr. 11.
8) Ebenda Nr. 12.
9) Ebenda Nr. 8.

ἅπασιν ἡμῖν ἡ συνείδησις θεός [1]) und βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός [2]). Allerdings ist die Wahrscheinlichkeit zuzugeben, daß in vielen dieser Aussprüche erst später die Rückbeziehung auf einen der genannten Männer erfolgt ist. Aber gerade die Tatsache, daß man den Gebrauch der Anschauung so weit zurückverlegte und ihn den Leuten verschiedenster Geistesrichtung zuschrieb, beweist unsere Behauptung, daß wir es mit einem uralten, der Volkspsyche von jeher vertrauten Begriff zu tun haben, der zunächst dem Empfinden eines Naturvolkes gemäß seine Ausprägung in der Mythologie, also z. B. in den Erinyen erfuhr. Die älteste Philosophie hat dann die erfahrungsmäßig gegebene und mythologisch eingekleidete Tatsache zum Begriff abgewandelt. Die mittlere Stoa und der sich ihr anschließende Eklektizismus nahmen diesen Begriff auf und suchten ihn philosophisch zu begründen und zu vertiefen. Das liegt daran, daß diese Philosophie mehr Lebensphilosophie sein will. Sie wendet sich mehr dem zu, was unmittelbar in unserm Bewußtsein liegt, sie will sich wesentlich darauf beschränken, den Menschen über seine sittlichen Aufgaben zu unterrichten [3]). Nicht als ob die ältere Stoa sich nicht auch schon mit solchen Gedanken beschäftigt hätte. Aber dadurch, daß die mittlere Stoa und der Eklektizismus sich auf die Ethik beschränken und alle anderen philosophischen Probleme nur insoweit gelten lassen, als sie mit der Ethik in Zusammenhang treten und ihr als Hilfsmittel dienen, wird die Grundlage ihrer Ethik so breit, daß man sich gezwungen sieht, die Grundbegriffe weiter auszubauen und auch solchen, die mehr in der Volkssprache bisher eine Rolle spielten, einen zentralen Platz anzuweisen. Ein eminent praktischer Punkt wirkte mit. Man denke an die Zeit, in der diese Philosophie zur Blüte gelangte, eine Zeit sittlicher Verwilderung und rücksichtslosen Despotismus — da wird man die Predigt des Seneca und ähnlicher Geister zur Einkehr und Selbstbesinnung verstehen. Hier liegt wohl ein gewichtiger Grund vor, warum die συνείδησις

---

1) B. 597. 2) B. 654.
3) Seneca, Natur. quaest. III, praef. 10. 18.

bei den Griechen und die conscientia bei den Römern mit einem Male auch in den Schriften der Philosophen öfter als sonst auftaucht. Es ist doch nicht zufällig, daß besonders die der mittleren Stoa nahestehenden Popularphilosophen, Schriftsteller, Redner und Geschichtschreiber auf diese Seelenfunktion zurückgreifen. Bei Dion von Prusa oder dem Anonymus, dem von Arnim die oratio Corinthiaca zuschreibt, tritt eine Formal *ἕνεκα τοῦ συνειδότος* [1]) auf, die stereotyp gewesen sein muß und die wir in anderer Fassung: *διὰ τὸ συνειδός* auch aus den Inschriften [2]), ja sogar bei Paulus: *διὰ τὴν συνείδησιν* [3]) nachweisen können. Die eingehende Schilderung Plutarchs [4]) erinnert in den Einzelheiten an Senecas Ausführungen vom bösen Gewissen. Dasselbe gilt von Cicero [5]), über dessen Anschauung vom Gewissen sich mindestens so viel Material wie bei Seneca findet, ohne im einzelnen wesentlich abzuweichen. Im gleichen Sinne reden Dionysos Halicarnassensis [6]) und Lukian [7]), ebenso Polybius [8]), Quintilian [9]), Curtius Rufus [10]) oder Tacitus [11]) davon. Verfolgt man also den Begriff des Gewissens in der Antike seinem Ursprunge nach möglichst weit zurück, so darf man zusammenfassend sagen:

1. Die Anschauung des Gewissens ist uralt, entstammt der Erfahrung der Volkspsyche und findet sich zunächst in mythologische Form eingekleidet.
2. Die Philosophie hat diese Erfahrungstatsache zum Begriffe abgewandelt. Die mittlere Stoa hat ihm bei dem Bestreben, die Ethik in den Mittelpunkt alter Philosophie zu stellen, eine gewichtige Stelle in ihrem System eingeräumt.

---

1) Corinthiaca § 34, S. 25.

2) Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel. II, S. 110, Nr. 484, Z. 37.

3) Röm. 13, 5.

4) *Περὶ εὐθυμίας*, c. 19, fol. 477 (Bernhardakis).

5) Pro Sex. Rosc. Amerino, c. 24, § 67; Paradoxon V, 3, 2; De legibus I, 14; De fin. bon. et mal. I, c. 16 u. ö.

6) IV, 78, 5, § 825.

7) *ἔρωτες*, c. 49.

8) XVIII, 15, 12; 43, 13.

9) Inst. orat. VI, 1, 33; V, 11, 41.

10) Hist. Alex. V, 11, 7, § 31; III, 6, 9.

11) Agricola 1; 2.

3. Die dem Eklektizismus und Kynismus zuneigende Popularphilosophie hat, ausschließlich von praktischen Interessen geleitet, der Anschauung vom Gewissen nicht nur eine wesentliche Rolle zuerteilt, sondern sie vielfach als Ausgangspunkt und Ziel ihrer ethischen Betrachtungen angesehen.

II. Das Gewissen bei Paulus.

A. Die Terminologie. Das Gewissen als festbegrenzte Seelenfunktion kommt nur in dem Schriftenkreis des Neuen Testaments vor, der dem Hellenismus besonders nahe steht. Die Evangelien schweigen ganz davon. Der von antiken Schriftstellern bisweilen analog gebrauchte Ausdruck *σύνεσις* findet sich zwar auch bei den Synoptikern [1]), aber nicht im Sinne des Gewissens. Die offenbar unechte Perikope von der Ehebrecherin im Johannesevangelium [2]) muß als späterer Zusatz aus unserer Erörterung ausgeschaltet werden, zumal sich der Zusatz über das Gewissen nicht in allen Handschriften findet. Dagegen finden sich Ausführungen über das Gewissen oft im paulinischen und pseudopaulinischen Schrifttum. Unter letzterem verstehe ich die Schriften des Neuen Testaments, die sprachlich und oft auch sachlich in näherer Beziehung zu Paulus stehen. Das gilt in erster Linie von den Akta und den Pastoralbriefen. Schon an anderer Stelle habe ich darauf hingewiesen, daß die Akta ihrer Entstehung und ihrem Sprachschatz nach auf syrischen, jedenfalls kleinasiatischen Boden hinzuweisen scheinen. Sie bieten den Begriff des Gewissens zweimal in Paulusreden [3]). Die ähnliche Beobachtung machen wir auch bei den Pastoralbriefen. Die öftere Wiederkehr des Gewissens ist also hier nicht verwunderlich [4]). Auch der I. Petrusbrief gehört in diese Gruppe und verwendet den Begriff [5]). In der Auffassung des Christentums weicht der Hebräer-

1) Mark. 12, 33. Luk. 2, 47.

2) Joh. 8, 9: *ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενος* (der Ausdruck erinnert lebhaft an die Philonische Ausdrucksweise!).

3) Apg. 23, 1; 24, 16.

4) 1 Tim. 1, 5. 19; 3, 9; 4, 2. 2 Tim. 1, 3. Tit. 1, 15.

5) 1 Petr. 3, 16. 21.

brief wesentlich von den Paulusschriften ab, in der Form kommt er ihnen viel näher, wenn auch sein Griechisch noch ein wenig eleganter ist. In ihm begegnet uns der Begriff des Gewissens öfter [1]).

Hinsichtlich der Terminologie ist bedeutsam, daß wir nur das ionische Wort *συνείδησις* finden, während das attische *συνειδός* und *σύνεσις*, die in diesem Sinne von den Profanschriftstellern öfter gebraucht werden, nicht vorkommen. Im formalen Sinne Bewußtsein wird *συνείδησις* im Hebräerbrief, wo von der *συνείδησις ἁμαρτιῶν* [2]), und im I. Petrusbrief, wo von der *συνείδησις θεοῦ* [3]) die Rede ist, gebraucht. Paulus bedient sich zu gleichem Zwecke der verbalen Ausdrucksweise: *συνειδέναι ἑαυτῷ* [4]). In allen anderen Fällen beschränkt sich der Begriff *συνείδησις* auf die Bedeutung Gewissen, besitzt also ausschließlich eine ethische Fassung. Doch auch hier ist ein Unterschied zwischen der paulinischen und pseudopaulinischen Literatur wahrzunehmen. In den paulinischen Briefen kommt *συνείδησις* immer absolut vor, in dem dem Paulus nahestehenden Schrifttum geschieht das nur selten [5]). Meist reden die Verfasser der Schriften von einer *ἀγαθὴ συνείδησις* [6]) oder von einer *καλὴ συνείδησις* [7]) oder von einer *ἀπρόσκοπος συνείδησις* [8]) oder von einer *καθαρὰ συνείδησις* [9]) oder von einer *πονηρὰ συνείδησις* [10]).

B. Die Bedeutung des Gewissens. Zunächst ist festzustellen, daß Paulus das Gewissen nicht als etwas spezifisch Christliches ansieht. Er setzt auch bei den Heiden ein Gewissen voraus. Die Heiden zeigen, wie des Gesetzes Werk ihnen ins Herz geschrieben ist *συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως* [11]). Auch in der Ausführung des Paulus über die Stellung des Menschen zur Obrigkeit ist der Zusatz: *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι,*

1) Hebr. 9, 9. 14; 10, 22; 13, 18. 2) Hebr. 10, 2.
3) 1 Petr. 2, 19. 4) 1 Kor. 4, 4.
5) 1 Tim. 4, 2. Tit. 1, 15. Hebr. 9, 9. 14.
6) Apg. 23, 1. 1 Tim. 1, 5. 19. 1 Petr. 3, 16. 21.
7) Hebr. 13, 18. 8) Apg. 24, 16.
9) 1 Tim. 3, 9. 2 Tim. 1, 3. 10) Hebr. 10, 22.
11) Röm. 2, 15.

οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν so allgemein gefaßt, daß er zunächst allen gilt, wenn auch Paulus seine Gemeinde im besonderen im Auge hat [1]). Schon die universelle Fassung von Vers 7 beweist das. Auch die πᾶσα συνείδησις ἀνθρώπων, der gegenüber sich die Jünger Christi mit Offenbarung der Wahrheit beweisen, zeugt für die von Paulus vorausgesetzte Allgemeinheit des Gewissens.

Die Funktion des Gewissens liegt vor allem darin, Zeugnis abzulegen. Daher ist die Rede von einem μαρτύριον des Gewissens [2]). Paulus spricht davon, daß die Korinther sein Ruhm und er ihr Ruhm sei und daß sein Gewissen ihm seine Lauterkeit beweise. Zweifellos ruft er hierbei sein Gewissen nicht nur als Zeugen, sondern zugleich als inneren Richter über seine Missionstätigkeit an. Die Aussage, daß das Gewissen ein μαρτύριον ablege, wird an zwei anderen Stellen bestätigt, wenn auch mit einer kleinen Nüance im Sprachgebrauch. Paulus spricht nämlich von einem συμμαρτυρεῖν des Gewissens [3]). Das Gewissen tritt als ein zweiter noch gewichtigerer Zeuge zu dem sich äußerlich als Zeuge manifestierenden Wort oder Werk hinzu. In diesem συμμαρτυρεῖν ist so recht die Grundbedeutung der συνείδησις resp. conscientia gegeben. Daß Paulus das Verbum in seinem wörtlichsten Sinne verstanden wissen will, zeigt auch der sonstige Sprachgebrauch des Wortes [4]).

Überall wo Paulus die συνείδησις nennt, stellt er sie zunächst in engsten Zusammenhang mit der Sittlichkeit. Sie ist die Stimme im Menschen, die seine Gedanken und Taten einer peinlichen Kritik unterzieht. Vor ihrem Forum muß er Rechenschaft ablegen über geplante [5]) und vollbrachte [6]) Taten, mag er wollen oder n cht.

Freilich ist das Gewissen für Paulus ebensowenig ein fertiger Besitz des Menschen wie die Sittlichkeit. Es muß erzogen und herangebildet werden. So kann der Apostel von einer

1) Röm. 13, 5. 2) 2 Kor. 1, 12.
3) Röm. 9, 1; 2, 15. 4) Röm. 8, 16.
5) 1 Kor. 8, 7 ff.; 10, 25 ff. Röm. 13, 5.
6) 1 Kor. 4, 4; 8, 7. 2 Kor. 1, 12; 4, 2. Röm. 2, 15.

ἀσθενὴς συνείδησις reden [1]). Manche Heidenchristen in Korinth fühlen ihr Gewissen beschwert, wenn sie Opferfleisch genießen. Sie meinen damit ins Heidentum zurückzusinken, weil sie dann zu Ehren des Götzen eine kultische Handlung begehen. Das widerspricht aber dem Gedanken christlicher Freiheit. Paulus gibt im Zusammenhang dieser Erörterung zwar zu, daß das Urteil des Gewissens nicht immer zutrifft, aber er will doch den autoritativen Charakter desselben für den eigenen Träger in jedem Falle gewahrt wissen. Aus diesem Grunde soll man Leute mit einer ἀσθενὴς συνείδησις nicht drängen. Es ist ja niemals geraten, etwas wider das Gewissen zu tun.

Doch der Zusammenhang weist noch weiter. Das Gewissen wird durch seine Beziehung zur Ethik keineswegs völlig erschöpft. Paulus kennt kein autonomes Gewissen. Vielmehr steht es mit der Religion im Zusammenhang, es hat Beziehung zur γνῶσις. Diese γνῶσις ist religiöse Erkenntnis. Erst das Gewissen, das in dieser religiösen Erkenntnis verankert liegt, vermag seine ἀσθένεια zu überwinden. Von diesem Gesichtspunkte aus ist also auch das Gewissen der Heiden zu beurteilen. Es ist zurückzuleiten auf die natürliche Anlage der Sittlichkeit, die in relativem Maße der Diaspora-Jude Paulus bei allen Menschen voraussetzt, genau wie die Anlage zu einer natürlichen Gotteserkenntnis. Erst das Christentum vermag dem Gewissen Stabilität zu verleihen. Die Worte συνμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ lassen darüber keinen Zweifel. Damit soll nicht gesagt werden, daß das Gewissen objektiver Beurteiler des Menschenwertes schlechthin sei. Es ist nicht die letzte Instanz [2]). Über seinem Urteil steht das Urteil Christi. Das höchste Ziel des Christentums des einzelnen besteht allerdings darin, daß das Urteil des eignen Gewissens sich mit dem Christi deckt. Aber gleichwie der Idealsatz des Paulus: „Es lebt nicht mehr mein Ich, sondern Christus lebt in mir“ [3]), nur vorübergehend, aber nicht dauernd verwirklicht werden kann,

---

1) 1 Kor. 8, 7 ff. 2) 1 Kor. 4, 4. 2 Kor. 5, 11.
3) Gal. 2, 20.

sondern der Kampf zwischen Fleisch und Geist fortbesteht, so vermag sich auch das religiöse Gewissen des Christen nicht dauernd auf seiner Höhe zu erhalten. Dieser Satz ist eine unerläßliche Folgerung aus der Mystik des Apostels Paulus, die Persönlichkeits- und nicht Natur-Mystik sein will; sie ist eschatologisch bedingt. Auch für das religiös-sittliche Gewissen gibt es Stufengrade wie im Christentum überhaupt. Es kann „der Widerhall der Stimme Gottes im Menschen" sein, aber nur unter der Voraussetzung, daß das *πνεῦμα ἅγιον* im Menschen wohnt und zwar ungetrübt.

Somit ergibt sich folgende Zusammenfassung:

1. Das Gewissen ist ein allgemein menschlicher Faktor unseres Seelenlebens und daher auch bei den Heiden vorauszusetzen.
2. Das Gewissen hat aus diesem Grunde nur einen relativen Wert. Es kann stärker und schwächer sein.
3. Für den Träger ist es unbedingt verbindlich.
4. Seine Stabilität erhält es erst durch das *πνεῦμα ἅγιον*, durch das das Gewissensurteil mit dem Urteil Christi zuletzt kongruiert.
5. Folglich ist das Gewissen bei Paulus nicht sittlich autonom, sondern abhängig von der religiösen Gnosis.

C. Die Quellen. Es ist selbstverständlich, daß die Quellen religiöser Ausdrucksformen für Paulus in erster Linie im Alten Testament und zwar in der Form der Septuaginta-Übersetzung zu suchen sind. Halten wir hier nach dem Begriff des Gewissens Umschau, so ist das Ergebnis mehr als dürftig. Nur an drei Stellen findet sich das Wort *συνείδησις*. Auch diese sind nicht unangefochten. Der Satz: *ἔγνω γὰρ ὁ κύριος πᾶσαν εἴδησιν* (nach anderer Lesart: *συνείδησιν*) [1] ist als Glosse erkannt. Mithin scheidet diese Stelle für unsere Betrachtung aus. Auch die Stelle aus dem Prediger muß beiseite gelassen werden. Sie steht zwar textlich fest: *καί γε ἐν συνειδήσει σου βασιλέα μὴ καταράσῃ* [2]). Aber *συνείδησις* heißt hier nicht Gewissen, sondern Bewußtsein. Als einzige für den Zusammenhang unserer Unter-

1) Sirach 42, 18b. 2) Eccl. 10, 20.

suchung maßgebende Stelle bleibt die Erwähnung des Gewissens in der Weisheit Salomos. Der Verfasser redet von der schrecklichen Strafe der Finsternis, die durch die Angst des bösen Gewissens noch gesteigert wird: *δειλὸν γὰρ ἰδίως πονηρία μαρτυρεῖ* (muß wohl heißen: *μαρτυρεῖται*) *καταδικαζομένη, ἀεὶ δὲ προσείληφε τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει* [1]). Man kann zu *συνειδήσει πονηροῦ* ergänzen, dann heißt es Bewußtsein. Gleichwohl weist hier der ganze Zusammenhang auf den Begriff des Gewissens hin. Vor dem Forum des Gewissens wird die *πονηρία* abgeurteilt. Das Gewissen ist also hier ein innerer Richter wie bei Seneca und Paulus.

Wir haben in dieser singulären Stelle keine jüdische Anschauung vor uns, das Judentum hat ja nicht einmal ein hebräisches, resp. aramäisches Wort für Gewissen, sondern eine hellenistische Einströmung ins Judentum. Wo die Septuaginta sonst vom Gewissen reden, da sind es immer die speziell jüdisch-hellenistischen Schriften. Wenn Sirach sagt: „Heil dem Manne, der keinen Fehltritt tut mit seinem Munde und der nicht betrübt war aus Trauer über seine Sünde. Heil dem Manne, den sein Bewußtsein nicht verdammt und der seiner Hoffnung nicht verlustig ging“ [2]), so ist zwar nicht das Wort *συνείδησις* vorhanden, wohl aber die Sache.

Wie tief der Begriff des Gewissens im jüdischen Hellenismus eingewurzelt ist, zeigen die Schriften des Philon aus Alexandrien. In der Ausdrucksweise schließt sich Philon an die im hellenistischen Volksgebrauch und in der Philosophie übliche Redewendung an. Soweit ich nachspüren konnte, findet sich das Wort *συνείδησις* nur zweimal. An der einen Stelle [3]) heißt es zunächst Bewußtsein. Trotzdem ist im Zusammenhang: *συνειδήσει τῶν ἀδικημάτων ἀγχόμενος*, an das Gewissen und seine Funktion gedacht. An der anderen Stelle [4]) ist die Bedeutung mala conscientia ganz zweifellos: *ἱκανὸς γὰρ πρὸς τιμωρίαν*

1) Sap. Sal. 17, 10. 2) Jesus Sirach 14, 1—2.
3) De septenario, § 5 (M. 280).
4) Fragm. *περὶ κακοποιῶν* (M. 659).

ἡ τοῦ φαύλου συνείδησις οἰκόθεν ὡς ἐκ πληγῆς δειλίαν προτείνουσα τῇ ψυχῇ. Sonst vermag ich immer nur das attische Wort τὸ συνειδός nachzuweisen. In seiner Erwiderung an Potiphars Weib sagt Joseph: τὸ συνειδὸς ἐλλαμβανόμενον ὀρθοῖς ὄμμασιν οὐκ ἐάσει προσβλέπειν [1]). Zweifellos ist hier die mala conscientia die Voraussetzung. In gleichem Sinne wird τὸ συνειδός (ἔνδον ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχθείς) mit dem Begriff des κατήγορος gleichgesetzt [2]). Wie hier ist auch sonst das Gewissen bei Philon direkt nach seiner Tätigkeit benannt. Neben κατήγορος findet sich mit diesem zusammen der Ausdruck δικαστής [3]) oder ἔλεγχος [3]) oder μάρτυς [4]). Auch der uns aus den Pastoralbriefen bekannte Zusatz καθαρός fehlt nicht [5]). Selbst eine Art Definition wird gegeben: Ὁ νοῦς ἑκάστῳ μάρτυς ἐστὶν ὧν ἐν ἀφανεῖ ἐβουλεύσαντο, καὶ τὸ συνειδὸς ἔλεγχος ἀδέκαστος καὶ πάντων ἀψευδέστατος [6]). Es darf wohl vorausgesetzt werden, daß auch in der Urschrift der lateinischen Übersetzung zu den quaestiones zum Pentateuch für das gebrauchte conscientia ursprünglich τὸ συνειδός gestanden hat [7]).

Man wird angesichts der Menge der Stellen, die vom Gewissen reden, diesem Begriff bei Philon eine ebenso wichtige Stelle anweisen müssen wie bei Seneca. Aber bei aller Ähnlichkeit im Ausdruck ist die Auffassung doch nicht dieselbe, weil die Voraussetzungen der Weltanschauungen verschieden sind. Für Seneca und die griechisch-römischen Schriftsteller ist das Gewissen zuletzt — mögen auch die volkstümlichen Redewendungen sich scheinbar nicht immer damit decken — die Basis der Weisheit. Nur der Weise hat ein vollkommenes Gewissen. Bei Philon tritt das Erkennen hinter die mystische Intuition zurück. Die Syneidesis

1) De Josepho, § 9 (M. 49, Cohn 47).
2) De victimis, § 11 (M. 247).
3) De decalogo, § 17 (M. 195, Cohn 87).
4) Quod det. pot. ins., § 8 (M. 196, Cohn 23).
5) De victimis, § 5 (M. 241).
6) Fragm. περὶ ἀναστάσεως καὶ κρίσεως (M. 649).
7) Quaest. in Gen. IV, § 202 (P. A. 406) mit Beziehung auf Gen. 27, 12—13.

jener baut sich auf dem Wissen auf, das selbst wieder in dem rechten Verständnis der Gesamtnatur beruht, die des Philon geht von einer viel tieferen Betrachtung des moralischen Übels aus. Er entlehnt wohl die Fassung des Ausdruckes aus dem hellenistischen Wortschatz, man denke an die auffallende Parallele, die zwischen Philon [1]) und Polybius [2]) besteht und die sich nur aus einer gemeinsamen Quelle erklären läßt. Philon sieht im Gewissen das numen divinum, welches das göttliche Prinzip in der Menschenseele ausmacht und als eine der Seiten des Logos (verbum divinum) sich darstellt [3]). Mit diesem Gewissen ist jeder geschaffen. Auch der Schlechteste ist nicht ohne Gewissen, weil jeder Mensch von Anfang an ein mixtum compositum von gut und böse ist. Während nach den Aussagen der religiösen und philosophischen Literatur der heidnischen Antike das Gewissen in seiner Vollkommenheit eine Tat des Menschen, nämlich die Tat des Weisen ist, bleibt sie für Philon eine Sache Gottes. Die gleichartigen Wirkungen des Gewissens (Tadel, Scham, innere Unruhe, Bekenntnis) ändern an dieser Tatsache nichts, weil sie der allgemein menschlichen Erfahrung entnommen sind. Sie müssen, wo es sich um Schilderung psychologischer Vorgänge handelt, in der heidnischen wie jüdisch-hellenistischen Literatur gleich sein.

Schon das bisher Gesagte lehrt auf den ersten Blick, daß Philons Anschauung vom Gewissen der des Paulus näher kommt als die sonstige hellenistische. Freilich ist die Erörterung einer eventuellen Abhängigkeit des Paulus von Philon eine außerordentlich schwierige Frage. Man ist heutzutage fast allgemein der Meinung, daß eine direkte literarische Beziehung des Paulus zu dem alexandrinischen Religionsphilosophen abzulehnen ist. Verwandtschaften zwischen beiden lassen sich jedenfalls recht gut aus der syrisch-hellenistischen Mystik erklären, die ihren Meister in Poseidonios hat. Die Grundideen lagen zu Pauli Zeit wohl in der Luft und waren wohl Gemeingut der besser Gebildeten. Für

1) De decalogo, § 17 (M. 195, Cohn 87); Quod det. pot. ins. soleat, § 8 (M. 196, Cohn 23).

2) Polybius 18, 43, 13.

3) Quaest. in Gen. IV, § 62, mit Beziehung auf Gen. 20, 3.

eine direkte Entlehnung ist der Unterschied zu groß. Schon die Terminologie des Paulus liegt der philonischen ziemlich fern. Das Gewissen wird weder *ἔλεγχος* noch *κατήγορος* noch *δικαστής* genannt. Paulus gebraucht nur das ionische Wort, Philon mit Vorliebe das attische. Aber auch materiell scheiden sich beide voneinander. Philon setzt das Gewissen einer Funktion des Logos gleich, Paulus verzichtet auf eine religionsphilosophische Ableitung. Philon stellt das Gewissen als letzte Instanz hin (*ἀδέκαστος καὶ ἀψευδέστατος*), Paulus kennt auch ein schwaches Gewissen. Für Philon ist daher das Gewissen eine fertige Größe, für Paulus steht es unter dem Gesetz der Entwicklung. Philons Anschauung fußt im letzten Grunde im Platonismus, Pauli Anschauung beruht auf der persönlichen Erfahrung des Erhöhten, dessen *πνεῦμα ἅγιον* erst eine gewisse Vollkommenheit des Gewissens verbürgt.

III. Das Gewissen bei Seneca und Paulus.

Es ergeben sich bei dem Rückblick auf beider Anschauungen folgende Parallelen:

1. Die Terminologie beider weist eine unverkennbare Ähnlichkeit auf. Conscientia und *συνείδησις* werden ihrem ursprünglichen Sinne nach als der Zeuge genannt, der unser Handeln überwacht. Ausdrücke wie testis[1]), *μαρτύριον* und *συνμαρτυρεῖν*[2]) laufen parallel. Auch die Bezeichnung des Gewissens als sacer inter nos spiritus[3]) erinnert scheinbar an Paulusworte wie *συνμαρτυρούσης τῆς συνειδήσεως ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ*[4]).
2. Der ohne Zusatz verwendete Gebrauch von conscientia im Sinne der urteilenden inneren Stimme des Gewissens[5]) findet ein Gegenstück in der *συνείδησις* des Paulus, die stets absolut vorkommt.
3. Für beide ist das Gewissen der Entwicklung unterworfen, beide kennen daher auch ein schwaches Gewissen[6]).

1) Epist. 43, 5; De benef. II, 10, 2.
2) 2 Kor. 1, 12. Röm. 9, 1; 2, 15.
3) Epist. 41, 2. 4) Röm. 9, 1.
5) De ira I, 14, 3; III, 41, 1; De vita beata XX, 4; Epist. 97, 15.
6) Epist. 87, 4. 1 Kor. 8, 7 ff.

Tiefgreifender sind die Unterschiede:

1. Seneca kennt nur ein sittliches, Paulus auch ein religiöses Gewissen.
2. Für beide geht das Gewissen auf die Gottheit zurück, aber mit folgendem wichtigen Unterschied: Senecas conscientia ist ein Teil des Pneumas, das die Welt durchdringt und mit der Vernunft auf einer Stufe steht. Die Gottheit wird dabei echt stoisch, also immanent gedacht. Das Gewissen ist ein Stück des Gottesgeistes. Der Gottesbegriff des Paulus ist transzendent. Somit kann das Gewissen nicht mit der Gottheit identisch sein, es ist vielmehr ein Organ, das jedem Menschen von der Gottheit mitgegeben wird, das auch die Heiden haben, dessen Stimme aber infolge der angeborenen und übernommenen Fehler zunächst nicht voll zur Geltung kommt.
3. Die Mittel zur Gewissensbildung liegen nach Seneca ganz in der Hand des Menschen, nach Paulus ausschließlich bei der Gottheit.
4. Das Ziel der Gewissensbildung ist dementsprechend bei beiden völlig verschieden. Seneca sieht es in der Erreichung des höchsten Gutes. Dies liegt in der Tugend, die innerlich frei von den Affekten sich zeigt. Daher kann nur der wahrhaft Weise ein vollkommenes Gewissen haben. Nach Paulus ist das höchste Gut anders bestimmt. Es besteht nicht in der Beseitigung, sondern in der Harmonisierung der Affekte. Nicht der Weise ist gut, sondern der Gute ist weise. Es wird das Streben des Menschen nicht nach logischen und intellektuellen, sondern ausschließlich nach ethischen Maßstäben gewertet. Diese Ethik ist aber nicht autonom wie bei Seneca, sondern findet ihre Begründung in der geoffenbarten Religion. Mag daher der römische Philosoph das Gewissen auch mit dem feierlich tönenden Worte sacer inter nos spiritus nennen, für ihn ist Gewissen und Vernunft doch dasselbe. Dem Christen Paulus dagegen liegt weder an der Vernunft [1],

1) Der νοῦς des Menschen ist zwar dem Guten nicht direkt abhold

noch an der Weisheit etwas. Ihm wird das Gewissen zu einem religiös wertvollen Faktor der Menschenseele erst durch das πνεῦμα ἅγιον. Nur das vom Geiste Gottes geleitete Gewissen bietet dem Menschen Garantien, von dem Irrtum des natürlichen Gewissens, wie es auch die Heiden haben, loszukommen. Doch kann auch ein solches Gewissen den Menschen nie und nimmer vor der Gottheit rechtfertigen. Während für Seneca das Gewissen die letzte und höchste Instanz ist, bildet es für Paulus nur einen Spiegel, in dem er seinen inneren Zustand übersehen, oder einen Gradmesser, an dem er seine eigene Würdigkeit nachprüfen kann. Die Entscheidung, ob unser Gewissen den rechten Ausgangspunkt und das rechte Ziel genommen hat, liegt also nach Seneca bei uns, nach Paulus bei Gott, event. Christus, der ja für den Apostel mit in die göttliche Sphäre hineingehört.

Beide, Seneca wie Paulus, finden den Begriff vor. Seneca entnimmt ihn vornehmlich den Schriften der Philosophen, Paulus der religiösen Volkssprache seiner Heimat. Diese vorgefundene und zum Teile übernommene Anschauung ist im wesentlichen die gleiche. Aber beide fügen den Begriff in ihre Weltanschauung ein. Seneca deutet ihn stoisch, Paulus christlich. Wer von beiden traditionell und wer originell denkt, kann nach der geführten Untersuchung nicht zweifelhaft sein.

(Röm. 7, 23. 25), doch meist verderbt (Röm. 1, 28. Kol. 2, 18. Eph. 4, 17). Paulus unterscheidet ihn ausdrücklich von dem im Menschen wirkenden Gottesgeist (1 Kor. 14, 14. 15. 19). Stellen wie Tit. 1, 15 (μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις) sind in der Sache paulinisch, in der Terminologie weichen sie schon von ihm ab, weil die Koordination von νοῦς und συνείδησις ihm fremd ist.

2.

Die Wirkungen der christlichen Wassertaufe nach dem Neuen Testament.

Von

G. Kittel, Pastor in Altencelle bei Celle.

Die lutherische Kirche schreibt der christlichen Wassertaufe große Heilswirkungen zu. Anderseits haben nicht wenige lutherische Theologen heutiger Zeit die drückende Empfindung, daß hierin das Maß der Wirklichkeit überschritten sein müsse. Doch tragen sie in der guten Zuversicht ihre Last ruhig weiter, daß sich ihre Kirche wenigstens des Vorzugs größter Übereinstimmung mit der heiligen Schrift rühmen dürfe. Dagegen möchte ich behaupten, daß vielleicht bei keinem anderen Lehrstück der lutherischen Dogmatik wie bei diesem so viel in den Text des Neuen Testaments hineingetragen worden ist und so viele Unklarheiten als gesicherte Ergebnisse festgehalten werden. Der Hauptfehler scheint mir darin zu liegen, daß man nicht scharf genug zwischen Wasser- und Geistestaufe geschieden hat. Andere und nicht zuletzt einseitige Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule mögen anders urteilen. Jedenfalls hat man als lutherischer Theologe die Pflicht, immer klarer zu erfassen, welche Wirkungen die unica regula ac norma doctrinae der christlichen Wassertaufe zuschreibt.

Nach den übereinstimmenden Berichten der Synoptiker (Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Luk. 3, 16) und des vierten Evangelisten (1, 33) hat der Täufer Johannes die Erwartung ausgesprochen, daß sein großer Nachfolger nicht *ὕδατι* oder *ἐν ὕδατι*, sondern *πνεύματι ἁγίῳ* oder *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* oder *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί* taufen werde. Wie er sich diese Geistes- und Feuertaufe gedacht hat, wird man schwerlich jemals mit Sicherheit ermitteln können, wenn auch der Gedankenzusammenhang bei Matthäus und Lukas die Vermutung nahe legt, daß der kommende Messias

als ein mit göttlicher Vollmacht ausgestatteter Weltenrichter die Menschheit einem gründlichen Reinigungsprozeß unterwerfen und alles Unheilige einschließlich des Scheinheiligen vernichten soll. Dagegen steht es fest, daß Johannes den heiligen Geist nicht als eine Gabe vorgestellt hat, die zur Austeilung kommen soll, mögen auch die Jünger Jesu nach dem Tode ihres Meisters seine Worte so ausgelegt haben. Denn zweifellos will er mit dem Dativ *πνεύματι ἁγίῳ* das Mittel bezeichnen, dessen sich der Messias bei seiner Taufe bedienen wird, oder mit *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* das Element, in welchem er sie vollziehen wird, beides im Gegensatz zu dem Wasser, welches er selbst bei seiner Taufpraxis in Anwendung gebracht hat. Der Messias steht ihm viel zu hoch, als daß er sich denken könnte, daß derselbe gleich ihm noch mit Wasser taufen werde. Demnach konnten diejenigen, welche dem Täufer Glauben schenkten, eine christliche Wassertaufe, wenigstens eine von Christus selbst vollzogene Taufe dieser Art überhaupt nicht erwarten. Nun ist ohne Zweifel für Jesus die Hoffnung seines Vorläufers in keiner Weise maßgebend gewesen. Wie er im großen und ganzen die Erwartungen desselben nicht erfüllt hat (vgl. Matth. 11, 3 und Luk. 7, 19), so konnte er auch wider alles Erwarten mit Wasser getauft oder eine solche Taufe seinen Jüngern empfohlen haben. Doch scheint nach den Berichten der Synoptiker während seiner irdischen Laufbahn keines von beiden geschehen zu sein. Dieser Umstand aber, daß niemals von ihnen während des genannten Zeitraumes die christliche Wassertaufe auch nur erwähnt wird, verrät deutlich, daß die Berichterstattung der Synoptiker unter dem Einfluß des Wortes des Täufers von der zu erwartenden Geistestaufe steht. Außerdem kann dieser Umstand für die Schätzung der christlichen Wassertaufe seitens der Synoptiker nicht ganz bedeutungslos sein; es ist daher kaum anzunehmen, daß sie dieselbe als ein unentbehrliches Erfordernis für jeden Menschen angesehen haben, der zu Christus in ein näheres Verhältnis treten wollte.

Anders liegt die Sache bei dem Evangelisten Johannes. Obgleich ihm, wie schon erwähnt worden ist, die Hoffnung des Täufers ebensogut wie den Synoptikern bekannt war, so berichtet

er doch ohne das geringste Bedenken, daß Jesus mit Wasser getauft habe (3. 22. 26), ja daß er noch mehr Leute als der große Wassertäufer in dieser Weise getauft habe (4, 1). Die Einschränkung aber, die durch die Bemerkung 4, 2 gemacht wird, daß Jesus die Wassertaufe nicht eigenhändig vollzogen habe, macht den Eindruck einer nachträglichen Korrektur, die durch die Erinnerung an die Verheißung des Täufers veranlaßt ist. Sollten jedoch in der Tat nur die Jünger mit Wasser getauft haben, so würde dadurch die Sachlage keine wesentlich andere werden; denn sie hätten dies zweifellos nicht nur nicht gegen den Willen des Meisters, sondern auch in seinem Auftrage getan. Jedenfalls muß es schon bald nach dem öffentlichen Auftreten Jesu eine christliche Wassertaufe gegeben haben. Diese Tatsache scheint mir trotz aller Bedenken, die gegen das 4. Evangelium erhoben werden, desto fester zu stehen, je mehr sie der durch den Täufer in den Herzen der Jesusjünger geweckten Hoffnung auf eine reine Geistestaufe widerspricht. Es ist auch an und für sich viel wahrscheinlicher, daß sich Jesus von Anfang an der Wassertaufe bedient hat, als daß er sie erst nachträglich als Auferstandener angeordnet hat, wie es auf Grund des Evangeliums des Matthäus (28, 19) den Anschein haben kann. Wenn sie aber im 4. Evangelium vom 5. Kapitel an nicht mehr erwähnt wird, so darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß Jesus sie bald außer Gebrauch gesetzt oder gar als zwecklos verworfen habe. Dagegen scheint es, daß schon nach kurzer Zeit das Verlangen nach ihr im großen und ganzen befriedigt war, weil ebenso wie in den Tagen des Johannes alles Volk herbeiströmte, um sich taufen zu lassen (vgl. 3, 26 in Verbindung mit 4, 1). Zu beachten ist noch, daß wir nichts von Schwierigkeiten hören, die den Taufbewerbern gemacht worden wären; jeder empfängt, was er begehrt. Es muß sich also bei dieser Taufe um eine Wirkung auf die große Masse handeln.

Mit dem letzten Satze sind wir schon zu der Frage übergegangen, welche Bedeutung der 4. Evangelist der christlichen Wassertaufe zuschreibt. Zunächst dürfen wir behaupten, daß der Gedanke an eine durch sie gewirkte Geistesmitteilung völlig aus-

zuschließen ist. Denn es müßten unter der entgegengesetzten Voraussetzung nach 4, 1 große Scharen des jüdischen Volks den heiligen Geist empfangen haben. Damit wäre aber die Tatsache nicht vereinbar, daß laut der sog. Abschiedsreden Jesu bis dahin noch nicht einmal die kleine Zahl seiner Apostel diese beste aller Gaben besessen haben kann; sonst würde er sie ihnen nicht erst für die Zeit versprochen haben, wo er nicht mehr leibhaftig in ihrer Mitte weilen konnte. Aus 4, 1 ist sodann ein anderes nicht minder wichtiges Ergebnis zu entwickeln. Es heißt nämlich, daß Jesus Jünger machte und taufte. Die Wortfolge berechtigt zu der Schlußfolgerung, daß die Taufbewerber nicht erst durch die Taufe Jesusjünger wurden, sondern es schon vorher waren. Bis zu einem gewissen Grade müssen sie also schon ihren Sinn geändert gehabt haben; dagegen kann diese Sinnesänderung nicht bei allen eine gründliche gewesen sein d. h. sich zu einer vollkommenen Seelengemeinschaft mit Christus entwickelt gehabt haben, da es sich um Hunderte, vielleicht Tausende handelte, welche die Taufe begehrten und empfingen. Bei den meisten wird der große Herzenskündiger nicht mehr als Bereitwilligkeit gefunden haben, sich ihm anzuschließen, um von ihm zu lernen (der Ausdruck μαθητής ist zu beachten) und seinen Weisungen zu folgen. Durch die Taufe aber nahm er sie ihrem Wunsche gemäß in seine Schule oder Gemeinschaft auf und verpflichtete sie feierlich, fortan auf ihn zu hören. Der äußerliche Vorgang des Wassertaufens bewirkte also keineswegs eine innere Umwandlung, sondern war das Kennzeichen einer solchen. Wenn etwas durch den Taufakt verändert wurde, so war es lediglich der Name des Täuflings; hatte er bisher μαθητὴς Ἰωάννου geheißen, so hieß er von Stund an μαθητὴς Χριστοῦ. Mit diesem Namenswechsel hoffte man selbstverständlich irgendwelche Vorteile zu gewinnen; um sie aber wirklich zu besitzen und zu genießen, dazu bedurfte es mehr als des im Verlauf weniger Minuten vollzogenen Wechsels, geradeso wie in anderen Fällen der μαθητής noch hören und lernen muß; sonst nützt ihm auch die beste Schule und der Name des tüchtigsten Lehrers nichts. Auf Grund all dieser Erwägungen kommt man zu dem Schluß,

daß nach der Anschauung des 4. Evangelisten die Wirkung der christlichen Wassertaufe an und für sich diejenige der johanneischen Wassertaufe nicht übertrifft; sie beschränkt sich also darauf, daß durch den Taufakt der Vollzug einer Sinnesänderung der Hinkehr zu Christus, gekennzeichnet und in sinnenfälliger Weise die Aufnahme in die äußere Lebensgemeinschaft mit Christus bewerkstelligt wird.

Dieses Resultat müßte als verfrüht gelten, wenn im Evangelium des Johannes noch weitere Aussagen über die Bedeutung der christlichen Wassertaufe zu finden wären. Das ist jedoch nicht der Fall, auch nicht 3, 5. Schon das Fehlen des Artikels bei *ὕδατος καὶ πνεύματος* ist an dieser Stelle dem Gedanken an etwas so Bestimmtes, wie es die christliche Taufe ist, nicht günstig. Ferner ist zu beachten, daß Jesus mit den Worten *γεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* den Ausdruck *ἄνωθεν γεννᾶσθαι* erläutern will, der dem Nikodemus unverständlich geblieben war. Der Sinn jener Worte muß ihm also klar gewesen sein. Das würde jedoch nicht zutreffen, wenn sie auf die christliche Wassertaufe zu beziehen wären; denn erst 3, 22 hat Jesus angefangen zu taufen. Es wäre auch ganz und gar gegen den heiligen Ernst Jesu, wenn er an Nikodemus zum Eintritt in das Reich Gottes Forderungen gestellt hätte, ohne ihm deutlich zu sagen, was er zu leisten habe. Aber auch gesetzt den Fall, er hätte die christliche Wassertaufe im Sinne gehabt, so würde man doch das, was man zu behaupten liebt, niemals beweisen können, daß die Vorgänge des *γεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος* und das *γεννᾶσθαι ἐκ πνεύματος* in einem und demselben Akte vollendet werden, eben in der Wassertaufe. Man könnte nur sagen, daß zum Eingang in das Reich Gottes zweierlei, die Wassertaufe und die Geistestaufe, erforderlich sei. Daneben müßte man zugestehen, daß die erstere im Vergleich mit der letzteren nur einen untergeordneten Wert haben könne, ein Resultat, das für unsern Zweck keineswegs bedeutungslos wäre und mit unserm bisherigen Ergebnis in bestem Einklang stände. Ich bin aber der Meinung, daß die Worte *ἐξ ὕδατος* dem ursprünglichen Text überhaupt nicht angehört haben. Schon der

Ausdruck γεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος klingt sehr sonderbar, während die parallelen Ausdrücke γεννᾶσθαι ἐκ τῆς σαρκός und γεννᾶσθαι ἐκ τοῦ πνεύματος durchaus sinngemäß sind. Außerdem ist es nicht nur auffällig, sondern auch der Wirklichkeit nicht entsprechend, daß das γεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος zu dem γεννᾶσθαι ἄνωθεν gerechnet wird, während dies bei dem γεννᾶσθαι ἐκ τοῦ πνεύματος wiederum ganz zutreffend ist, da der Geist von oben, von Gott kommt (vgl. auch das Brausen vom Himmel Apg. 2, 2). Endlich bleibt es unerklärlich, warum Jesus in der Fortsetzung seiner Rede (V. 6—8) mit keiner Silbe mehr von dem Wasser spricht, sondern die Neugeburt lediglich als eine Geburt aus dem heiligen Geiste behandelt. Trotzdem kann man es begreifen, daß ἐξ ὕδατος nachträglich hinzugefügt worden ist; wenn nämlich Jesus laut des wenige Verse später folgenden Berichts Leute, die nach dem Himmelreich trachteten, mit Wasser getauft hat, so mußte diese Taufe als notwendig für den Eintritt in dieses Reich erscheinen. Will man aber die fraglichen Worte als ursprünglich beibehalten, so würde man zur Bewältigung der in dem Text liegenden Schwierigkeit sich daran erinnern müssen, daß es sich um eine Unterredung zwischen zwei Meistern in Israel handelt, welche mit der bildlichen Redeweise alttestamentlicher Propheten nicht nur vertraut waren, sondern sich derselben auch gelegentlich bedienten. Jesus durfte daher annehmen, von Nikodemus einigermaßen verstanden zu werden, wenn er die Beseitigung des sündlichen Wesens des Menschen und seine gründliche Erneuerung als eine Geburt aus Wasser und Geist bezeichnete, da bei den Propheten das Wasser, das reinigt, und der Geist, der erneuert, stehende Begriffe sind; z. B. Ezech. 36, 25 ff: „Ich werde reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet, ... und einen neuen Geist werde ich in euer Inneres legen ... und schaffen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt."

Nachdem wir sämtliche Aussagen der vier Evangelisten aus der Zeit des irdischen Lebens Jesu berücksichtigt haben, welche auf die christliche Wassertaufe Bezug haben oder wenigstens auf sie bezogen zu werden pflegen, so bleibt uns in ihren Schriften

nur noch das bekannte Wort des Auferstandenen Matth. 28, 19 übrig. Gegen die Echtheit dieser Stelle sind schwerwiegende Bedenken erhoben worden, die hinlänglich bekannt sind. Mir scheint schon die an und für sich geringfügige Unregelmäßigkeit, daß durch das maskulinische *αὐτούς* das fast unmittelbar vorangegangene Neutrum *πάντα τὰ ἔθνη* ersetzt wird, darauf hinzuweisen, daß ein Flickwerk vor uns liegt. Trotzdem soll diese Stelle nicht einfach mit Stillschweigen übergangen werden. Ohne Zweifel ist es die Wassertaufe, die hier Christus seinen Aposteln befohlen hat, auch wenn ein solcher Befehl nach einer früheren Bemerkung zu der synoptischen Darstellung kaum erwartet werden konnte und das Wort *βαπτίζειν* an und für sich kein Spezifikum der Wassertaufe ist (vgl. *βαπτίζειν ἐν πνεύματι καὶ πυρί* Matth. 3, 11). Dagegen sind die Ansichten über die Bedeutung des Satzteils *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* sehr geteilt. Es liegt jedoch außerhalb unsrer Aufgabe, festzustellen, ob es sich bei diesen Worten um eine feststehende Taufformel handelt, ob sie auf ein vorgängiges Taufbekenntnis zurückweisen (vgl. die unechte Stelle Apg. 8, 37) oder ob sie eine Verpflichtung für die Zukunft enthalten sollen. Jedenfalls kommt es uns in erster Linie darauf an, was der Auferstandene als die unmittelbare Wirkung der Taufe bezeichnet. Das aber steht fest, daß das *μαθητεύειν* durch das *βαπτίζειν* zustande kommen soll. Mag man also dem *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου* einen noch so reichen Inhalt geben, so wird doch nie mehr dadurch gewonnen, als daß der Täufling zu einem *μαθητής* gemacht wird. Wessen *μαθητής* aber wird er? Diese Frage kann verschieden beantwortet werden. Läßt man die Satzkonstruktion allein maßgebend sein, so sind die Getauften Schüler der Apostel. In dieser Ansicht wird man durch V. 20a bestärkt, wo die Apostel mit *διδάσκοντες* ganz ausdrücklich als ihre Lehrer bezeichnet werden. Anderseits wird man zugeben können, daß der Kontext auch die Beziehung auf Christus ohne weiteres zuläßt; überdies sind ja die Schüler der Apostel im letzten Grunde nichts anderes als *μαθηταὶ Χριστοῦ*. So ist denn an einer klaren Scheidung in diesem Punkte nichts gelegen.

Um so wichtiger ist es dagegen, darüber zur Klarheit zu kommen, in welcher Seelenverfassung sich diejenigen befunden haben müssen, welche durch die Taufe μαθηταί geworden waren, und zwar unmittelbar nach dem Taufakt. Daß sie alle ohne Ausnahme in einen Zustand relativ vollkommener Geistesgemeinschaft mit Christus versetzt worden wären, ist darum nicht denkbar, weil sie nach V. 20 der Zucht der Apostel nicht entbehren können, sondern von ihnen dazu angehalten werden müssen, den Willen Christi zu erfüllen. Es fehlt überhaupt im Text jede Andeutung, daß die Taufe im Inneren des Menschen eine Veränderung hervorruft. Dagegen muß man annehmen, daß etwas Derartiges, nämlich eine stärkere oder schwächere Zuneigung zu Christus ihr vorausgeht. Denn trotz des Befehls des himmlischen Königs, ihm alle Völker der Erde zu unterwerfen, ist doch in seinem Reiche der Gedanke an die Anwendung äußerer Gewaltmittel zur Erzielung einer widerwilligen Unterwerfung gänzlich ausgeschlossen. Was ist denn aber die Wirkung der Taufe, wenn von einer seelischen Beeinflussung bei ihr nicht geredet werden kann? Man erinnere sich daran, daß der Auferstandene seinen Missionsbefehl darauf gründet, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben worden ist (V. 18), sowie daran, daß seine Apostel den μαθηταί das Halten seiner Gebote einschärfen sollen (V. 20). Beides weist darauf hin, daß durch die Taufe ein neues Verhältnis äußerer Art zwischen Christus und den Täuflingen hergestellt wird, welches demjenigen zwischen einem Herrn und seinen Knechten gleich ist. Wer zu den μαθηταί gehört, der ist verpflichtet, dem Könige der Welt zu gehorchen und durch die von ihm bestellten Lehrmeister sich fort und fort an seine Aufgabe erinnern zu lassen. Daß er daneben auch Vorteile von diesem Dienstverhältnis hat, ist stillschweigende Voraussetzung; sonst würde er ja nicht in dasselbe eingetreten sein. Aber wir erfahren nicht, worin sie bestehen. Zusammenfassend können wir also sagen: die christliche Wassertaufe ruft keine seelischen Veränderungen hervor, aber setzt eine innerliche, wenn auch vielleicht nur oberflächliche Hinkehr zu Christus voraus. Durch sie wird man in die Zahl derer aufgenommen, die in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Christus stehen und vor

allen Dingen ihm zu gehorchen haben. Dieses Resultat deckt sich im wesentlichen mit demjenigen, welches wir im Evangelium des Johannes gefunden haben. Nur in einem Punkt scheint ein Widerspruch vorzuliegen. Denn nach Matthäus wird man durch die Taufe ein μαθητὴς Χριστοῦ, während man dies bei Johannes schon vor der Taufe ist. Dieser Widerspruch löst sich jedoch sofort auf, wenn man beachtet, daß dort μαθητὴς Χριστοῦ die Bezeichnung für einen äußeren Stand ist, hier aber für eine innere Gesinnung. So handelt es sich denn in Wirklichkeit nur um einen formalen, aber nicht um einen sachlichen Unterschied.

Wir gehen über zu der Apostelgeschichte. Zunächst soll bemerkt werden, daß auch hier Sinnesänderung, Glaube oder, wie man sonst die Richtung der Täuflinge auf Christus hin nennen mag, nicht als eine Wirkung der christlichen Wassertaufe, sondern als Voraussetzung und Vorbedingung für dieselbe hingestellt wird. Das steht fest, auch wenn man auf die festeste Stütze, nämlich 8, 37 mit der vorgängigen Frage des Philippus nach dem herzlichen Glauben des Kämmerers aus textkritischen Gründen verzichten muß. Denn 2, 38 sollen die Zuhörer erst ihren Sinn ändern und dann sich taufen lassen; 2, 41 werden diejenigen getauft, welche das Wort der Predigt angenommen hatten; ebenso heißt es 8, 12: als sie dem Philippus Glauben schenkten, der ihnen die frohe Botschaft von dem Reich Gottes und dem Namen Jesu Christi brachte, wurden sie getauft, Männer und Weiber.

Sodann tritt auch in der Apostelgeschichte die Scheidung zwischen Wasser- und Geistestaufe deutlich hervor, am deutlichsten in der Korneliusgeschichte (10, 44 ff.). Während der Predigt des Apostels, noch ehe überhaupt jemand an die Taufe der Zuhörer dachte, fiel der heilige Geist auf sie, und erst, nachdem sie in Kraft desselben mit Zungen geredet und Gott gepriesen hatten, fragte Petrus: „Mag auch jemand das Wasser wehren?“ und ordnete die Taufe an. Nun meint man allerdings diese Tatsache als Beweis für die allgemeine Unabhängigkeit der Geistesausgießung von der Wassertaufe dadurch wieder entkräften zu können, daß man behauptet, das Ereignis im Hause des Kornelius sei ein außergewöhnliches gewesen. Aber mit Unrecht, denn wenn

die Christen aus der Beschneidung sich im höchsten Grade verwunderten, so geschah es doch keineswegs aus dem Grunde, weil die Geistesausgießung nicht durch die Wassertaufe erfolgt war, sondern lediglich darum, weil dieselbe Heiden zuteil geworden war. Ausdrücklich wird dies durch V. 45 bezeugt. Auch die Worte des Petrus können keinen anderen Sinn haben als den folgenden: diese Heiden sind uns von Gott durch den Empfang des heiligen Geistes gleich gemacht worden; wir würden uns daher gegen Gottes Willen auflehnen, wenn wir uns weigern wollten, die Unreinen in unsre Gemeinschaft aufzunehmen d. h. auf Christi Namen zu taufen.

Das gleiche Resultat ergibt 11, 15 ff., die Parallele zu 10, 44 ff. Hier ist aber noch besonders zu beachten, daß das Wort des Täufers von der Geistestaufe des Messias im Gegensatz zu seiner eigenen Wassertaufe (das hier ebenso wie 1, 5 auch als ein Wort Jesu bezeichnet wird) auf den Vorgang im Hause des Kornelius angewandt wird. Damit ist gesagt: obschon die Taufe mit Wasser an jenen Leuten noch nicht vollzogen war, hatten sie doch schon eine Taufe empfangen d. h. ein Untergetaucht- oder Begossenwerden erfahren. Deutlicher als durch diese Redeweise kann man nicht davor gewarnt werden, Ausdrücke wie Taufe, Bad und dgl. unbesehens auf die Wassertaufe zu beziehen.

Der umgekehrte Fall, daß der heilige Geist erst nach der Wassertaufe mitgeteilt wurde, findet sich 8, 15—17, wo Petrus und Johannes in Samarien über die schon auf Christum Getauften beteten, damit sie den heiligen Geist empfangen sollten. Sie legten die Hände auf dieselben, heißt es weiter, und sie empfingen den heiligen Geist. Diese Tatsache wird dann noch durch die Beobachtung und den Wunsch des „Zauberers" Simon (V. 18 u. 19) aufs klarste bestätigt. Nun pflegt man auch in diesem Falle zu sagen, daß es sich um ein außergewöhnliches Ereignis handle, bei welchem die Taufe nicht alle Wirkungen gezeigt habe, die ihr sonst eigentümlich seien. Das ist aber eine leere Behauptung. Denn im Texte lesen wir nichts davon, daß sich irgendeiner darüber gewundert hat, daß der Geist nicht mit der Taufe gegeben worden war. Es stehen auch die beiden Satz-

glieder des 16. Verses nicht in einem konzessiven Verhältnis zueinander, so daß es hieße: „Es war der Geist nicht auf sie gefallen, obschon sie getauft waren". Dagegen steht mit aller wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit geschrieben: *μόνον βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον* d. h. sie befanden sich nur im Zustande des Getauftseins. Es war also an ihnen nichts weiter geschehen, als daß sie mit Wasser getauft worden waren, und wir dürfen, ohne den Sinn der Worte damit auch nur im geringsten zu ändern, hinzufügen: die Taufe, die ihnen zuteil geworden war, war eine vollständige, der nichts mangelte, wenn auch den Getauften noch vieles mangeln mochte. Man sucht aber vielleicht das Resultat dieser Stelle noch in anderer Weise abzuschwächen, dadurch nämlich, daß man behauptet, der Geist, den die Leute in Samarien empfangen haben, sei der besondere Geist des Zungenredens gewesen, während ihnen schon vorher bei der Taufe der allgemeine Geist der Heiligung geschenkt worden sei, ohne daß dies hätte ausdrücklich ausgesprochen werden müssen, weil es für selbstverständlich galt. Darauf ist folgendes zu erwidern: Von Selbstverständlichkeit kann in diesem Fall keine Rede sein, da nirgends in der Apostelgeschichte von irgendeiner Art Geistesempfang, der durch die Taufe erfolgt, etwas zu lesen ist, auch nicht 2, 38 (vgl. die späteren Ausführungen zu dieser Stelle). Ebensowenig ist in dem vorliegenden Abschnitt die Unterscheidung zweier Geistesarten angedeutet; es hätte aber bei der Sachlage in Samarien eine solche Andeutung gegeben werden müssen und wäre ohne Zweifel gegeben worden, wenn sie vorgelegen hätte.

Das gleiche Resultat, daß der heilige Geist nicht durch die Wassertaufe, sondern durch die Handauflegung mitgeteilt wird, fördert eine sorgfältige Betrachtung von 19, 2 ff. zutage. Hier fragt Paulus einige *μαθηταί*, ob sie den heiligen Geist empfangen hätten, als sie oder nachdem sie gläubig geworden waren. Sie antworten ihm, daß sie noch nicht einmal gehört hätten, ob es einen heiligen Geist gebe. Auf seine weitere Frage: „Worauf seid ihr denn getauft worden?" erhält er die Antwort: „Auf die Taufe des Johannes". Diese Unterredung legt nun allerdings zunächst den Gedanken nahe, daß zwischen dem Empfang des

heiligen Geistes und der christlichen Wassertaufe ein ursächlicher Zusammenhang bestehen müsse. Es sprechen jedoch 3 triftige Gründe dagegen: 1) Der Apostel bringt nicht den Empfang, sondern das Hören vom heiligen Geist mit der christlichen Taufe in Verbindung; nach seiner Meinung könnten jene μαθηταί getaufte Christen sein, ohne den Geist zu besitzen, aber nicht, ohne wenigstens von ihm gehört zu haben (vgl. Matth. 28, 19). 2) Der Apostel fragt in V. 2: εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες, aber nicht βαπτιζόμενοι. 3) Als die μαθηταί die Belehrung des Apostels über die Stellung des Johannes zu Jesus gehört und gläubig angenommen hatten, ließen sie sich taufen, und als er die Hände auf sie legte, kam der heilige Geist auf sie. Der Akt der Wassertaufe war vollzogen (ἐβαπτίσθησαν), als der Akt der Handauflegung anhob, der ihnen den Geist vermittelte. Wenn man also auch vielleicht zu damaliger Zeit die Handauflegung der Wassertaufe bald folgen ließ, so dachte man doch nicht daran, die beiden Handlungen miteinander zu vermengen und die eigentümliche Wirkung der einen auf die andere zu übertragen.

Dieses übereinstimmende Ergebnis der beiden zuletzt behandelten Stellen bringt Licht in eine andere, nämlich 9, 17 ff. Hier legt Ananias vor der Taufe die Hände auf Saulus mit den Worten: „Der Herr hat mich gesandt, daß du wieder sehend und mit dem heiligen Geist erfüllt werdest“. Bei der charakteristischen Bedeutung, welche wir für die Handauflegung gefunden haben, ist es mehr als wahrscheinlich, daß der Geist auch über Saulus infolge derselben ohne Verzug gekommen ist, also noch bevor er sich der Wassertaufe unterzogen hat. Will man widersprechen, so kann man anderseits nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür ausfindig machen, daß die Geistesausgießung erst erfolgt ist, als Saulus sich taufen ließ. Wenn also nicht sonstwo diese Anschauung zu klarem Ausdruck gebracht wird, so steht es auf Grund der schon behandelten unzweideutigen 3 Stellen 10, 44 ff.; 11, 15 ff. und 19, 2 ff. fest, daß nach der Ansicht des Verfassers der Apostelgeschichte die Geistestaufe nichts mit der Wassertaufe zu tun hat.

Mit Hilfe von 2, 38 meint man dieses Ergebnis umstoßen zu können. Darin würde man sich nicht irren, wenn man nach alter Überlieferung übersetzen müßte: „Lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des heiligen Geistes“. Ein solcher Zwang besteht jedoch so lange nicht, als die Interpunktion nicht zu den festen Bestandteilen des überlieferten Textes gehört. Daß der Verfasser der Apostelgeschichte den Nachsatz mit καὶ λήμψεσθε hat beginnen wollen, halte ich für ausgeschlossen, jedoch nicht aus grammatikalischen Gründen, sondern weil der Zusammenhang mit den vorangegangenen Versen verloren geht. Zweierlei hat nämlich Petrus in seiner Rede ausgeführt: erstens hat er sich und seine Genossen besonders durch den Hinweis auf die Erfüllung einer göttlichen Verheißung von dem Vorwurf der Trunkenheit gereinigt; zweitens aber den Juden ins Gewissen geredet, weil sie Jesum, den Auserwählten Gottes, gekreuzigt hatten. Der Nachdruck liegt aber auf dem zweiten, wie ja auch der Vorwurf: Ἰησοῦν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε den Schluß der ganzen Rede bildet. Petrus ist also darauf ausgegangen, bei den Hörern einen bußfertigen Sinn zu wecken. Dagegen hat er ihnen noch nicht den Empfang des heiligen Geistes in Aussicht gestellt, sondern die Weissagung des Propheten ohne Anwendung auf sie lediglich zur Rechtfertigung des auffallenden Benehmens der Apostel zitiert. So lesen wir denn auch folgerichtig in V. 37 nichts von einer Freude der Zuhörer über die in Aussicht gestellte Gabe des heiligen Geistes, dagegen von einer heftigen Erschütterung ihres Gemüts eben infolge jener Eröffnung des Petrus, daß sie den Messias Gottes ans Kreuz gebracht haben. Demnach muß die Frage (V. 37): „Was sollen wir tun?“ in der Weise ergänzt werden: „Daß wir unser großes Unrecht wieder gutmachen oder Vergebung von Gott erlangen“. Und dieser Frage entsprechend muß die Antwort des Petrus lauten. Das ist nun aber bei der traditionellen Interpunktion in dem V. 38 nicht der Fall; denn darnach hätte Petrus den Zuhörern den Weg zur Erlangung des heiligen Geistes angegeben. Wohl aber ist es der Fall, wenn man mit καὶ λήμψεσθε einen neuen Satz beginnen läßt, für

welchen V. 39 die Begründung bringt. Dann lautet nämlich die Antwort des Petrus: „Ändert euren Sinn und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden!“ Daran knüpft er aber eine neue Aussicht für die Hörer, indem er fortfährt: „Und ihr werdet empfangen die Gabe des heiligen Geistes, denn euch und euren Kindern gilt die Verheißung.“ Der neue V. 39 bildet also augenscheinlich eine angemessene Steigerung zu dem vorhergehenden Satze und spricht einen Gedanken aus, der in der Rede des Petrus noch nicht zum Ausdruck gekommen war. Kurz, die vorgeschlagene Interpunktion empfiehlt sich in jeder Weise und wird vollends als richtig erwiesen durch die Tatsache, daß sie allein den Gegensatz zwischen 2, 38 und allen übrigen Stellen der Apostelgeschichte beseitigt und die Anschauung des Schriftstellers als eine einheitliche erscheinen läßt. Die Geistestaufe ist dann nämlich überall von der Wassertaufe scharf zu scheiden, und der Geist wird niemals durch die bloße Wassertaufe gegeben. Bedenkt man aber, daß es zum Empfang des Geistes nicht eines außerordentlichen Ereignisses wie bei den Aposteln am ersten christlichen Pfingstfeste bedarf, sondern daß er auch durch fürbittende Handauflegung (8, 15—17; 19, 6), durch gemeinschaftliches Gebet (4, 31) oder durch gläubiges Annehmen des Evangeliums (10, 44) erfolgen kann, jedoch niemals durch die Wassertaufe, so scheint diese für den inwendigen Menschen von untergeordneter Bedeutung zu sein und eine tiefgehende Wirkung nicht ausüben zu können.

Dafür spricht auch 2, 41. Diejenigen, welche das Wort des Petrus angenommen hatten d. h. an Christum gläubig geworden waren, wurden getauft, und an jenem Tage ungefähr 3000 zu den Christgläubigen hinzugetan. Man beachte die große Zahl der Getauften an einem Tage! Nur eine Massenwirkung kann von der Taufe ausgegangen sein, und solche Wirkungen pflegen der Tiefe zu entbehren. Von einer Geistesausgießung aber wird aus guten Gründen überhaupt nicht geredet. Man geht daher sicher nicht fehl, wenn man den Wert der Taufe darauf beschränkt, daß sie die äußere Stellung des Menschen veränderte, indem sie eine Aufnahme in die christliche Gemeinde bewirkte. Das be-

deutete aber für ihn nichts weiter als das Recht und die Pflicht, an den dieser Gemeinde eigentümlichen Lebensgewohnheiten teilzunehmen. So genoß er, wie aus V. 42 hervorgeht, den Unterricht der Apostel, pflegte Gemeinschaft mit den Glaubensgenossen und beteiligte sich an ihren Gebetsversammlungen und Liebesmahlen. Von Einwirkungen der Taufe auf das Gemüt wird nichts berichtet.

Daß die Taufe auch sonst in der Apostelgeschichte sich als den Akt darstellt, durch welchen die Aufnahme in die äußerliche Gemeinschaft der Christen vollzogen wurde, bedarf keines weiteren Nachweises. Nur 16, 15 müssen wir etwas genauer ins Auge fassen, weil uns hier ein besonderes Moment dieses Aktes entgegentritt. Als Lydia mit ihrem Hause getauft worden war, bat sie: *εἰ κεκρίκατέ με πιστὴν τῷ κυρίῳ εἶναι εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου μένετε.* Weil sie diese Worte im engsten Anschluß an die eben vollzogene Taufe gesprochen hat, so ist die Annahme berechtigt, daß durch die Taufe ein Urteil über ihre Stellung zu Christus, wenn auch vielleicht ohne ausdrückliche Worte abgegeben worden ist. Es hatte also die Taufe für den, der sich ihr unterzog, den Wert eines öffentlichen Zeugnisses für das Vorhandensein des für die Glieder der Christengemeinde erforderlichen Glaubens. Damit hängt auch zusammen, daß Lydia auf Grund der Taufe für sich das Recht auf freundschaftlichen Verkehr mit den Glaubensgenossen in Anspruch nimmt. Dagegen hören wir wiederum nichts von Wirkungen, welche die Taufe im Herzen des Menschen hervorruft. Sollte der Verfasser der Apostelgeschichte solche überhaupt nicht gekannt haben?

Nach 2, 38 scheint es doch der Fall gewesen zu sein; denn die Taufe soll *εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* geschehen. Vielleicht müssen wir aber doch wieder eine Enttäuschung erleben, wenn wir den Worten und der Sache, die sie im Auge haben, auf den Grund gehen. Zunächst ist darauf zu achten, daß genau dasselbe, nämlich *εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*, von der Johannestaufe ausgesagt wird (Mark. 1, 4; Luk. 3, 3). Man kann sich daher der Folgerung nicht entziehen, daß die vorliegende Stelle der christlichen Wassertaufe keine größere Wirkung zuschreibt als der

Johannestaufe. Das ist höchst bedeutsam. Weiter ist zu bedenken, daß mit der Präposition εἰς wohl die ἄφεσις als Zweck der Taufe angegeben ist, daß man aber nichts Genaueres darüber erfährt, wie und wann er erreicht wird. Es muß also zunächst unentschieden bleiben, ob man schon durch den Taufakt in den Besitz der Sündenvergebung gelangt, oder ob dadurch nur der Weg geebnet wird, der zu diesem Ziele führt, so daß man also vielleicht durch die Taufe auf Christum zum rechten Glauben an ihn und durch diesen Glauben zur Vergebung gelangen könnte. Wenn wir nun auch den ersten für den Wert der Taufe günstigeren Fall setzen, so darf doch noch immer nicht behauptet werden, daß die Vergebung ein Segen sei, der von der Taufe als solcher ausgeht und durch nichts anderes vermittelt ist. Schon der Umstand, daß die beiden Imperative μετανοήσατε und βαπτισθήτω völlig gleichberechtigt nebeneinander stehen, legt es nahe, die Worte εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν auch mit dem ersten von ihnen zu verbinden. Wollte man aber diese Verbindung nicht zulassen, so müßte man doch zugeben, daß sachlich die allerinnigste Verbindung zwischen μετάνοια und ἄφεσις ἁμαρτιῶν besteht, und zwar so, daß die erstere nicht nur auf die letztere hinzielt, sondern sie auch überhaupt erst möglich macht; denn unbestritten gilt die Sinnesänderung als conditio sine qua non aller Vergebung. Wenn also durch die christliche Wassertaufe die Vergebung der Sünden mitgeteilt werden sollte, so dürfte dieser Erfolg nicht ihr allein zugeschrieben werden, vielmehr müßte behauptet werden, daß sie dabei nur eine untergeordnete Rolle spielt. Dies wird durch 3, 19 bestätigt, wo derselbe Petrus, der 2, 38 gesprochen hat, Sinnesänderung und Bekehrung (zu Christus) zur Tilgung der Sünden für ausreichend erklärt. Welchen Wert soll denn aber bei einer solchen Sachlage die christliche Wassertaufe noch haben? Zu einer Antwort werden wir am sichersten kommen, wenn wir uns daran erinnern, daß sie der Johannestaufe in ihrer Wirkung gleichgestellt wird. Dieselbe heißt aber βάπτισμα μετανοίας (Mark. 1, 4; Luk. 3, 3). Der Genetiv μετανοίας will offenbar ihre eigentümliche Art beschreiben, aber es ist nicht ohne weiteres klar, worin sie bestehen soll. Wenn man erwägt, daß der Entschluß,

sich der Johannestaufe zu unterwerfen, ohne vorgängige Sinnesänderung unverständlich bleibt, so liegt die Annahme am nächsten, daß diese Taufe nicht aus dem Grunde jenen Namen trug, weil sie zu künftiger Sinnesänderung verpflichtete, sondern darum, weil sie ihren Ursprung in der Sinnesänderung hatte, oder noch richtiger, weil sie die mehr oder weniger vollendete Sinnesänderung zum Ausdruck brachte. Dafür spricht auch Matth. 3, 6, wo uns berichtet wird, daß die Leute sich taufen ließen, indem sie ihre Sünden bekannten. Das Sündenbekenntnis wird aber unter menschlichen Verhältnissen als zuverlässiges Kennzeichen der vollzogenen Sinnesänderung geschätzt. Mit demselben gilt aber auch die Sündenvergebung als gesichert, ja sogar als gegeben (vgl. Ps. 32, 3—5). Zieht man dies alles in Betracht, so kann man wohl mit einem gewissen Recht von der Johannestaufe sagen, daß sie zur Vergebung der Sünden verhalf, aber man wird hinzufügen müssen, daß sie im letzten Grunde doch nichts weiter war als die äußere Erscheinungsform eines Vorgangs im Innern des Menschen. Kehren wir nun zu Apg. 2, 38 zurück, so wird der Wert der christlichen Wassertaufe uns nicht mehr verborgen bleiben. Auch sie ist ein *βάπτισμα μετανοίας*. Die Hörer der Bußpredigt des Petrus sollten nämlich einsehen, daß sie mit der Kreuzigung Christi ein schweres Unrecht begangen hatten, und ihre Sinnesänderung in dem Verlangen nach der Taufe auf Christum bekunden. Deutlicher konnten sie ihre Schuld und den ernsten Willen zur Besserung nicht zum Ausdruck bringen als eben dadurch, daß sie sich dieser Taufe unterzogen und damit denjenigen als ihren Herrn und Christ anerkannten, den sie einst als einen todeswürdigen Verbrecher behandelt hatten. Anderseits sollten sie durch die Taufe Vergebung ihrer Schuld empfangen, jedoch nicht so, daß diese Wirkung unabhängig von der *μετάνοια* erfolgte; im Gegenteil muß sie als ausschließlich in der *μετάνοια* begründet vorgestellt werden, welche der Täufling zum Taufakte mitbrachte. Daher kann der Taufe an und für sich nur die Bedeutung einer sinnbildlichen Darstellung der innerlichen Reinigung oder einer sinnenfälligen Bestätigung derselben zukommen.

Diesem Resultat widerspricht nicht die andere Stelle der

Apostelgeschichte, welche von der Vergebung der Sünden im Zusammenhang mit der christlichen Wassertaufe handelt, nämlich 22, 16. Hier erzählt nämlich Paulus, Ananias habe ihm gesagt: „Stehe auf und laß dich taufen und dir abwaschen deine Sünden, indem du seinen (Gottes) Namen anrufst." Die Worte *βάπτισαι* und *ἀπόλουσαι* sollen in diesem Satze gewiß nicht nur parallel nebeneinanderstehen, sondern auch in einen Akt zusammenfallen. Das sehe ich in der Gleichartigkeit der Ausdrücke „Abwaschen" und „Untertauchen" (sc. im Wasser) angedeutet. Aus diesem Umstand braucht jedoch nicht der Schluß gezogen zu werden, daß von der Taufe in unmittelbarer Weise eine sündenvergebende Kraft ausgehe. Ebensogut kann sie nur ein Sinnbild der sich vollziehenden Abwaschung von Sünden sein; ja die letztere Ansicht muß wegen des mit *ἀπόλουσαι* verbundenen Partizipialsatzes *ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ* als die richtigere behauptet werden. Wenn nämlich derselbe nicht seines charakteristischen Inhalts beraubt werden soll, so muß er mit „dadurch daß" umschrieben werden, d. h. die Anrufung Gottes ist nicht nur als ein nebensächlicher begleitender Umstand der sich vollziehenden Abwaschung, sondern recht eigentlich als das Mittel aufzufassen, wodurch sie erreicht wird, wie ja sehr häufig in der heiligen Schrift die göttliche Vergebung als ein Erfolg des Gebets hingestellt wird.

Damit haben wir die Untersuchung über die Apostelgeschichte erschöpft, und das Gesamtergebnis ist folgendes: Von der christlichen Wassertaufe an und für sich gehen innerliche Wirkungen nicht aus; sie bezeugt dem Taufbewerber einen gewissen Grad von Glauben an Christus und nimmt ihn damit in die äußerliche Gemeinschaft der Christusjünger auf. Hat er vorher sich gegen Christus direkt feindselig gezeigt, so dient sie dazu, ihm neben der vollzogenen Sinnesänderung den Empfang der Sündenvergebung in sinnbildlicher Weise zu bestätigen.

Wir gehen über zu den Schriften des Apostels Paulus. Von grundlegender Bedeutung für die Darstellung seiner Anschauung von der christlichen Wassertaufe ist 1 Kor. 1, 14 und 17[a]. Mit diesen Worten will er ihr gewiß nicht allen Wert absprechen.

Mag man aber auch noch so sehr betonen, daß es nur die besonderen Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde waren, welche es ihm als vorteilhaft erscheinen ließen, nur wenige getauft zu haben, so ist es doch kaum denkbar, daß er in seiner Freude darüber sich der vorliegenden für die Taufe nicht sehr günstigen Ausdrücke bedient hätte, wenn ihr in seinen Augen ein hoher Wert zukam. Insbesondere muß man behaupten, daß er, wenn er ihr die Wirkung eines geistlichen Segens zugeschrieben hätte, bei seinem großen Eifer um das Seelenheil anderer es sich nicht würde haben entgehen lassen, so oft als möglich zu taufen; er hätte sicher nicht Gott dafür gedankt, daß er nur selten anderen zu diesem Segen verholfen habe, auch wenn derselbe von jedermann ebenso sicher wie von ihm selbst hätte mitgeteilt werden können. Auch würde er in diesem Fall das Taufen neben dem Predigen des Evangeliums Christi als seinen Beruf betrachtet haben, obschon es ihm Christus nicht ausdrücklich befohlen hatte und offenbar auch keine höhere geistige Befähigung dazu erforderlich war. Kurz, die Wirkung der Taufe muß hinter derjenigen des Evangeliums weit zurückstehen, und keinesfalls kann ihr eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν* zukommen, wie sie dem Evangelium eigen ist (Röm. 1, 16). Zieht man aber die Verse 12 und 13 in Betracht, so erkennt man weiter, daß durch die christliche Taufe die Aufnahme in die Gruppe von Menschen erfolgt, welche sich nach Christus nennen. Es braucht jedoch darin ihre Bedeutung nicht aufzugehen.

Auch in den paulinischen Schriften finden sich Stellen, die man irrtümlicherweise auf die Wassertaufe bezogen hat, während sie die Geistestaufe im Auge haben. Zunächst ist 1 Kor. 12, 13 zu erwähnen: „Wir sind alle mit einem Geist zu einem Leibe getauft worden.“ Der Ausdruck *βαπτίζειν* beweist nichts dagegen, weil es eben auf Grund der bekannten Joelstelle feststehender Sprachgebrauch bei der christlichen Gemeinde war, von einer Ausgießung des Geistes bzw. einer Taufe mit ihm zu reden. Die Erinnerung an 1 Kor. 1, 14 und 17ª aber schließt die Möglichkeit aus, an eine Geistesmitteilung durch das Mittel der Wassertaufe zu denken. Das darf man auch bei Tit. 3, 5

nicht vergessen. Hier ist sogar statt des spezifischen Ausdrucks *βάπτισμα*, den man erwarten müßte, das unbestimmte Wort *λουτρόν* gebraucht, so daß die Vorstellung der Wassertaufe noch ferner liegt. Dagegen ist es nicht auffällig, daß die Geistesausgießung mit einem Bade verglichen wird, wenn man V. 6 berücksichtigt. Reichlich ist nämlich der Geist ausgegossen worden; er schwebt also dem Apostel vor Augen als eine Wasserfülle, wie sie bei einem Bade vorhanden ist.

Noch eine dritte Stelle findet sich bei Paulus, die nichts mit der christlichen Wassertaufe zu tun hat, auch wenn sie nach dem überlieferten Text darauf bezogen werden soll, nämlich Eph. 5, 26: „Christus hat geliebt die Gemeinde und sich selbst für sie gegeben, damit er sie heilige, sie reinigend durch das Wasserbad im Wort." Dieser Vers enthält ein Labyrinth von Schwierigkeiten, aus welchem es keinen anderen Ausweg gibt als die Textkorrektur. Da es zu weit führen würde, die vielen Erklärungen, die man gegeben hat, als unmöglich zu erweisen, will ich mich damit begnügen, meine Gründe gegen die traditionelle Lesart auszuführen. Nach dem Eindruck, den jeder unbefangene Leser empfängt, sollen die Worte von *καθαρίσας* an bis *ῥήματι* unzertrennlich zusammengehören. In diesem Partizipialsatz aber, der sich an *ἁγιάσῃ* anschließt, wird man eine genauere Angabe darüber finden müssen, wie das von Christo beabsichtigte *ἁγιάζειν* seiner Gemeinde ausgeführt wird oder ausgeführt worden ist. Sollte nun *λουτρὸν τοῦ ὕδατος* die Taufe bezeichnen, so würde aus diesem Satze folgen, daß die Reinigung der christlichen G e m e i n d e in der Taufe vollzogen wird. Das ist aber eine dem Neuen Testament fremde Anschauung, daß die Gemeinde nicht schon durch Christi Blut gereinigt ist, sondern dies erst durch die Taufe, sei es auch nur in abschließender Weise, geschehen soll. Dazu kommt, daß die Taufe sonst stets als ein Akt erscheint, der an dem einzelnen Menschen vollzogen wird, nie aber, wie hier, an der ganzen Gemeinde. Ferner würde bei der Beziehung auf die Taufe eine grammatikalische Unmöglichkeit vorliegen. Bekanntlich läßt der Aorist *καθαρίσας* nur zwei Möglichkeiten zu: 1. daß der Akt des *καθαρίζειν* dem Akt des *ἁγιάζειν* zeitlich voraus-

gegangen ist, oder 2. daß er mit ihm zusammenfällt. Nun kann er nicht vorausgehen; denn was sollte die Hingabe Christi in den Tod zum Zweck der Heiligung der Gemeinde noch bedeuten, wenn diese vorher schon durch die Taufe gereinigt war? Mit ihm zusammenfallen aber kann er bei der Beziehung auf die Taufe auch nicht. Denn wenn man beide Akte in die Vergangenheit verlegt, so käme man zu der ungereimten Vorstellung, daß eine Reinigung der Gemeinde durch die Taufe stattgefunden habe, als Christus sie durch seine Selbsthingabe auf Golgatha geheiligt hat. Will man aber beide Akte in die Zukunft verlegen, so daß Christus sich in der Absicht aufgeopfert hätte, seine Gemeinde in der Folgezeit durch das Reinigungsmittel der Taufe zu heiligen, so erheben sich neue Schwierigkeiten. Dann käme man zu dem seltsamen Gedanken, daß Christus bei seinem Leiden und Sterben besonders die Taufe und ihre Bedeutung vor Augen gehabt hätte. Ferner würde auf diese Weise in verstärktem Maße zum Ausdruck kommen, daß das Heiligungswerk Christi an seiner Gemeinde mit seinem Opfertod noch nicht zum Abschluß gekommen ist, was mit sonstigen Äußerungen des Apostels Paulus schwerlich in Einklang zu bringen wäre. Überdies würde man noch weniger als sonst das Befremden darüber unterdrücken können, daß die Taufe in einem Zusammenhang erscheint, ja sogar in den Vordergrund gerückt wird, der davon handelt, daß die Männer ihre Weiber lieben sollen mit der Aufopferung, die Christus bewiesen hat. Also die beiden an und für sich möglichen Wege, daß der Akt des *καθαρίζειν* dem des *ἁγιάζειν* vorausgeht oder mit ihm zusammenfällt, sind bei der Annahme der Taufe nicht gangbar. Wollte man trotzdem diese Annahme festhalten, so müßte man sie mit der grammatikalischen Unmöglichkeit erkaufen, daß der Akt des *καθαρίζειν* dem das *ἁγιάζειν* in der Zukunft folgt. Von den weiteren Schwierigkeiten, die in diesem Fall die Worte *ἐν ῥήματι* bieten, will ich schweigen, dagegen behaupten, daß in denselben allein die Wurzel alles Übels steckt, aber durch Änderung zweier Buchstaben leicht beseitigt werden kann. Für *ῥήματι* lese ich nämlich *αἵματι*. In der Überzeugung, daß diese Korrektur den ursprünglichen Text wiederherstellt, hat mich die private Mit-

teilung des bekannten Textkritikers Oscar von Gebhardt bestärkt, daß der Holländer Venema im 18. Jahrhundert genau die gleiche Korrektur für nötig erachtet hat. Auffallend ist allerdings dabei, daß von einem Wasserbad in Blut geredet wird, was offenbar auch die Verderbnis des Textes verschuldet hat. Es fällt jedoch alles Auffällige weg, sobald man sich vergegenwärtigt, daß dem Apostel die Landessitte bei einer Eheschließung vor Augen stand. Der Ehemann verlangte nämlich ein reines Weib; daher war es Brauch, daß die Braut vor dem Hochzeitstage ein Bad nahm. Christus wollte auch eine reine Gemeinde haben (V. 27); weil sie selbst aber sich ihm nicht rein darstellen konnte, hat er sie durch das Blutbad seiner Selbstaufopferung gereinigt.

Zu den Stellen, die nicht nur tatsächlich von der christlichen Wassertaufe handeln, sondern auch ein wertvolles Ergebnis liefern, gehört in erster Linie Röm. 6, 3 ff. Für unsern Zweck wird es darauf ankommen, wie hier die verschieden lautenden aber gleichbedeutenden Ausdrücke zu verstehen sind: durch die Taufe „sind wir auf Christi Tod hin getauft“, „sind wir mit ihm begraben zum Tode“ und „sind wir verwachsen mit der Ähnlichkeit seines Todes“. Ihre Erklärung finden sie in dem Ausdruck: *νεκροὺς εἶναι τῇ ἁμαρτίᾳ* (V. 11), denn nach V. 10 ist auch Christus, was er gestorben ist, der Sünde gestorben. Es wird sich aber weiter fragen, was das bedeuten soll, daß wir für die Sünde tot sind. Soll es vielleicht heißen, daß wir für ihre Beschuldigungen und Verdammungsurteile unempfindlich geworden, mit anderen Worten, daß uns unsere Sünden vergeben sind? Das ist nicht möglich, weil ja dies die Voraussetzung und der Ausgangspunkt für die Ausführung über die Bedeutung der Taufe im Anfang des 6. Kapitels ist, daß die Gnade über uns waltet, d. h. daß wir mit Gott versöhnt sind. Und es handelt sich bei dieser Ausführung nicht um die Gewinnung und Erhaltung der Gnade, sondern darum, daß wir dem Willen der Sünde nicht folgen sollen; denn obschon ihre Herrschaft nach dem Schluß des 5. Kapitels durch die Übermacht der göttlichen Gnade im allgemeinen gebrochen ist, so trachtet sie doch immer noch danach, dieselbe bei den einzelnen Menschen wieder an sich zu reißen.

Unsere Behauptung, daß es sich nicht um die Sündenvergebung handelt, halten wir trotz V. 7 aufrecht, wo es heißt: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*; denn hier haben wir es mit einer landläufigen Sentenz zu tun, die nur ausdrücken soll, daß man bei einem Toten nicht mehr von Sünde reden kann. — Man könnte nun aber die Worte, daß wir für die Sünde tot sind, so verstehen, daß die Taufe in uns die Lust zum Sündigen ertötet habe, so daß wir wie ein Leichnam keine Empfindung mehr für sie hätten. In diesem Fall würde jedoch die zu Anfang des Kapitels aufgeworfene Frage, ob wir noch sündigen sollen, keinen Sinn mehr haben und ebensowenig die Aufforderung an die Getauften, die durch den ganzen Abschnitt hindurchklingt, daß sie die Sünde nicht mehr über sich herrschen lassen sollen. Außerdem ist zu beachten, daß der Apostel, wo er sich genauer ausdrückt, nur von *ὁμοίωμα τοῦ θανάτου Χριστοῦ*, von Ähnlichkeit, aber nicht von Gleichheit spricht; wenn Christus auch nach dem Tode, den er der Sünde gestorben ist, keinen Reiz mehr für sie verspürt, so ist das doch bei uns noch keineswegs der Fall. Ebenso redet der Apostel nur von *λογίζεσθαι ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς* d. h. haltet euch für tot, wie es Christus wirklich ist, ihr aber in Wirklichkeit noch nicht seid. Demnach kann unser Todeszustand der Sünde gegenüber nicht ein faktischer, sondern nur ein prinzipieller sein. — Will denn aber der Apostel nicht wenigstens behaupten, daß unsere sündliche Lust durch die Taufe gedämpft und geschwächt worden ist? Sollte nicht dies sein Gedankengang sein: „Ihr seid infolge der Taufe besser als vorher imstande, die Sünde zu unterdrücken; darum sollt ihr es auch tun"? Aber auch diese Vermutung ist nicht zutreffend. Denn es handelt sich in dem vorliegenden Abschnitt gar nicht darum, ob wir Kraft haben, der Sünde zu widerstehen, sondern nach V. 1 lediglich darum, ob wir in der Sünde beharren sollen, um hinterher der göttlichen Gnade Gelegenheit zu geben, sich um so herrlicher zu offenbaren. Dementsprechend wird der Gedanke ausgeführt, daß derjenige, welcher jenen mutwilligen Vorsatz hat, den großen Ernst der Taufe nicht kennt, und der Apostel würde ganz aus seinem Gedankengang herausgefallen sein, wenn er statt

dessen von einem Nutzen der Taufe geredet hätte. Überdies hatte er ja schon im Schluß des 5. Kapitels gesagt, daß wir in dem nachchristlichen Zeitalter besser als die vorchristlichen Menschen imstande seien, der Sünde mit Erfolg zu widerstehen, dieses jedoch nicht auf die Wirkung der Taufe, sondern die Herrschaft der Gnade zurückgeführt. Auf diesen Gedanken kommt er auch in V. 14 unseres Kapitels wieder zurück, wenn er sagt: „Die Sünde wird nicht mehr über euch herrschen, denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“, aber es geschieht erst nach Beendigung der Ausführungen über die Taufe und offenbar zu dem Zweck, um diejenigen wieder aufzumuntern, die durch die Geltendmachung der strengen Forderungen der Taufe vielleicht entmutigt worden waren. Übrigens standen diese Forderungen im Einklang mit dem eigenen Willen der Taufbewerber; ihr Entschluß stand fest, mit ihrer heidnischen oder jüdischen Vergangenheit völlig zu brechen und im Anschluß an Christus mit allen Kräften Gott zu leben. Die Erinnerung an diese Seelenstimmung während des Taufaktes mußte den Eindruck der apostolischen Mahnung nicht unwesentlich erhöhen. — Nach alledem ist dies die Vorstellung des Apostels von der Taufe: In dem Untertauchen ins Wasser sieht er ein Begrabenwerden; begraben wird aber nur ein Toter, in diesem Fall einer, welcher mit Christus der Sünde gestorben ist d. h. sich grundsätzlich von der Sünde losgesagt hat und ein neues göttliches Leben im Bunde mit Christus zu führen entschlossen ist. Mit anderen Worten: Die Taufe ist dem Apostel eine symbolische Darstellung des Übertritts zum Christentum und bringt insbesondere zum Ausdruck, daß der Übertretende verpflichtet und gewillt ist, die Sünde in ihm selbst unerbittlich zu bekämpfen.

Eine zweite wichtige Stelle ist Gal. 3, 27. Dieser Vers soll den vorhergehenden begründen oder richtiger nur für einen einzelnen Ausdruck in demselben eine Erklärung geben, wie nämlich das mit *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* bezeichnete Verhältnis zustande gekommen ist. Es ist also V. 26 nicht, wie es gewöhnlich geschieht zu übersetzen: „Wir sind Gottes Kinder durch den Glauben an Christum Jesum“, sondern: „Wir sind Gottes Kinder durch den

Glauben, sofern wir in Christo Jesu sind." Andernfalls müßte V. 27 lauten: „Wieviel euer getauft sind, haben Glauben an Christum." Außerdem ist auch in den folgenden Versen nicht die *πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, sondern der mit *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* bezeichnete Zustand der herrschende Begriff, da die Ausdrücke *ἐν Χριστῷ εἶναι* (V. 28), *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* (V. 27) und *Χριστοῦ εἶναι* (V. 29) sämtlich der Sache nach identisch sind. Wenn nun V. 26 in der angegebenen Weise übersetzt werden muß, so ist nach V. 27 durch die Taufe das „Sein in Christo" zustande gekommen. Das ist aber nicht so zu verstehen, daß durch sie eine in dieser Richtung wirkende Kraft auf den Täufling ausgeübt worden wäre; denn in unmißverständlicher Weise heißt es von den Getauften, daß sie sich selbst Christum angezogen haben (*ἐνεδύσασθε*), aber nicht, daß er ihnen angezogen worden sei. Obschon also der Täufling das Zeremoniell der Taufe leidend über sich ergehen läßt, ist er dabei doch als innerlich selbsttätig gedacht. Was das aber bedeutet: „Christum anziehen", wird aus dem folgenden Verse klar, welcher lautet: „Es gibt weder Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier, weder Mann noch Weib, denn ihr seid alle Einer in Christo." Mit der Taufe legt man also in gewisser Weise seine Nationalität, seinen Stand und sein Geschlecht ab; man will nichts anderes sein als ein Christ. Damit aber, daß man Christo angehört, hat man noch nicht den heiligen Geist, ist man noch nicht gerechtfertigt und noch kein Kind Gottes — denn dies alles tritt nur bei vorhandenem Glauben ein (vgl. V. 14, 24, 26) —, erst äußerlich wie ein Kleid hat man Christum angezogen, aber man ist auch ein Erbe des Segens Abrahams (V. 29), d. h. man hat die Aussicht und Möglichkeit, jene Güter für sich zu gewinnen, jedoch immer nur auf dem Wege des Glaubens.

Zu Kol. 2, 12, wozu wir jetzt übergehen, ist zunächst zu bemerken, daß die übliche Verseinteilung nicht richtig ist. Der Satzteil *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι* gehört noch zu V. 11 und mit „*ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε*" beginnt der neue V. 12, denn, wie der Augenschein lehrt, ist letzteres ein paralleles

Glied zu dem vorangegangenen ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε. Daß die Vorstellungen Begrabenwerden und Auferstehen sich gegenseitig suchen, sowie daß das Beschnittenwerden mit dem Begrabenwerden sich nicht reimen will, kann unsere Behauptung nicht umstoßen, weil die beiden letzten Vorstellungen in der ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός ein gutes Bindeglied besitzen. Der neue V. 11 sagt nun zweierlei aus: 1) wir sind mit Christus in der Taufe begraben worden, 2) durch das Begrabenwerden mit Christus in der Taufe hat sich die Beschneidung Christi, die nicht mit Händen gemacht ist, an uns vollzogen. Wegen des ersten kann auf die Ausführungen zu Röm. 6, 3 ff. verwiesen werden. Zum zweiten ist zu bemerken, daß man von vornherein annehmen darf, daß es kein anderes Resultat als das erste zutage fördern wird, weil es vermutlich nur ein anderes Bild für ein und dieselbe Sache bietet; doch müssen wir, um Gewißheit zu erlangen, noch genauer darauf eingehen. Die Beschneidung Christi wird als ein Ablegen des Leibes des Fleisches beschrieben. Es wird also in der Taufe dieser Leib abgelegt. Was soll das aber bedeuten? Der Apostel kann nicht meinen, daß durch sie unsere Sündenschuld abgenommen wird, denn erst in dem folgenden Satze, der mit ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε anhebt und einen neuen Gedanken einführt, wird von der Vergebung der Sünden geredet und sie als Mittel der Auferweckung zu einem neuen Leben bezeichnet, sofern es vom Glauben gebraucht wird. Ebensowenig kann aber das Ablegen des Leibes des Fleisches als Vernichtung unseres Fleisches mit seinen Lüsten und Begierden gefaßt werden, denn dieselben Leute, von denen gesagt wird, daß sie ihren Fleischesleib abgelegt haben, werden im folgenden Kapitel ermahnt, ihre fleischlichen Glieder erst noch zu töten. So bleibt denn nichts anderes übrig, als die ἀπέκδυσις nicht für eine vollendete Tatsache, sondern nur für eine prinzipielle Verpflichtung zu halten. Dafür spricht auch der Umstand, daß sie eine Beschneidung genannt wird, deren Bedeutung eben auch in der Verpflichtung zu einem Wandel in Gottes Geboten besteht.

Zuletzt soll auch noch 1 Kor. 15, 29 berücksichtigt werden, eine Stelle, auf welche die religionsgeschichtliche Schule das

größte Gewicht legt; habe ich es doch erlebt, daß einer ihrer Vertreter in einem Vortrage sie zum Ausgangspunkt und zur Grundlage für die Darstellung der paulinischen Lehre von der Taufe machte. Mit einer solchen Schätzung dieser Stelle verstößt man meines Erachtens gegen das oberste Gesetz der Exegese, von den klaren Stellen zu den dunkeln fortzuschreiten. Hier aber haben wir es mit der allerdunkelsten Aussage des Apostels über die Taufe zu tun. Erstens erfährt man überhaupt nichts von den Wirkungen, die von der Taufe für die Toten ausgehen. Zweitens kann man nicht mit Sicherheit feststellen, ob die durch die Stellvertretung erzielte Wirkung in der Weise vorzustellen ist, die wir heutiges Tages magisch nennen. Drittens aber kann man noch nicht einmal beweisen, daß Paulus diese Taufpraxis und die Anschauungen, die ihr zugrunde lagen, gebilligt hat. Man behauptet wohl, er würde sie ausdrücklich bekämpft haben, wenn er sie nicht gebilligt hätte; aber man vergißt dabei, daß er in dem Gedankenzusammenhang, in welchem er von dieser Praxis spricht, kein Interesse daran hatte, ihre Berechtigung zu prüfen, weil es ihm darauf ankam, Beweise für den Glauben an die Auferstehung der Toten herbeizuschaffen. Ob die Unterdrückung seines Widerspruchs sittlich zu rechtfertigen ist, soll nicht weiter untersucht werden. Uns genügt, festzustellen, daß die sonstigen Aussagen des Apostels über die Taufe, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassen, im Widerspruch stehen zu der Anschauung, daß die Taufe magische Wirkungen ausübt. Wir haben daher ein gutes Recht, der dunkeln Stelle keinen Einfluß auf unsere Darstellung zu gewähren, der es um die eigene Meinung des großen Apostels zu tun ist. Abschließend aber können wir sagen: Für Paulus ist die christliche Wassertaufe die sinnbildliche Darstellung des Übertritts zum Christentum. Sie bedeutet insbesondere, daß man mit seiner sündlichen Vergangenheit völlig gebrochen hat und ein Leben führen will, in welchem nichts anderes für wertvoll gilt als Christus und sein heiliger Wille. Die sündliche Lust ertötet sie nicht, aber legt die Verpflichtung auf, diesen Tod herbeizuführen; ebensowenig teilt sie die geistlichen Güter mit, die der christliche Glaube

genießt, aber verleiht ein Recht darauf. Zu diesen Gütern gehört auch der heilige Geist.

Es bleiben uns nur noch zwei Stellen übrig, die einer Besprechung wert sind, nämlich 1 Petr. 3, 21 und Hebr. 10, 22. In der ersten Stelle schreibt Petrus: „Das Wasser rettet auch uns jetzt als Taufe." Sie rettet uns aber „nicht als Beseitigung leiblicher Unreinigkeit, sondern als ein *ἐπερώτημα συνειδήσεως ἀγαθῆς*." Nun heißt *ἐπερώτημα* nachweislich nichts anderes als Frage oder Bitte. Wenn also die Taufe eine Bitte um ein gutes Gewissen ist, so gibt sie selbst offenbar das gute Gewissen nicht, mag sie auch der Erhörung noch so gewiß sein. Wollte man aber vorziehen, den Genetiv *συνειδήσεως ἀγαθῆς* subjektivisch zu fassen, so würde man dadurch die Bedeutung der Taufe nicht erhöhen; denn die Bitte würde dann aus einem guten Gewissen hervorgehen, welches der Täufling zur Taufe schon mitbringt. Auf keinen Fall ist der Sinn der vorliegenden Stelle ganz klar. Vielleicht handelt es sich um eine ungenaue Ausdrucksweise, so daß man an Apg. 22, 16 denken könnte, wo gleichfalls in Verbindung mit der Taufe von einem Gebet und zwar um Vergebung der Sünden d. h. eben um ein gutes Gewissen geredet wird.

Was endlich Hebr. 10, 22 betrifft, so ist es wohl möglich, daß die Worte *λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ* auf die Taufe bezogen werden sollen. Dagegen beziehen sich die parallelen Worte *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς* dem Zusammenhang gemäß und verglichen mit 9, 14 („das Blut Christi reinigt unser Gewissen") offenbar auf die von dem Blute Christi ausgehende Heilswirkung. Jene Worte aber führen zu keinem sicheren Ergebnis, weil man den bildlichen Ausdruck *λελουσμένοι* nicht pressen und willkürlich mit einem bestimmten Inhalt füllen darf; besonders vorsichtig muß man in dieser Richtung bei dem Verfasser des Hebräerbriefes sein, der in Bildern zu schreiben liebt. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Taufe eine symbolische Darstellung der Teilnahme an der durch das Blut Christi vollzogenen Reinigung von Sünden sein soll. Dagegen ist die Vorstellung abzuweisen, daß sie diese Reinigung

schafft, da der mit *ῥεραντισμένοι* eingeleitete Partizipialsatz ihr entgegensteht.

Wenn man zum Schluß sämtliche Ergebnisse aus den verschiedenen neutestamentlichen Schriften zusammenstellt und miteinander vergleicht, so hat man wohl den Eindruck, daß die Taufe mit der Zeit eine tiefere Bedeutung bekommen habe. Ich denke besonders an die Schilderung, die Paulus Röm. 6 von den Getauften gibt, im Unterschied von der Vorstellung, die wir uns von den vielen *μαθηταὶ Χριστοῦ* in den Evangelien oder der Apostelgeschichte machen müssen. Das erklärt sich aber daraus, daß Paulus keine Massentaufen mehr vor Augen hatte und seine eigenen Empfindungen bei der Taufe denen anderer Taufbewerber gleichsetzte. Von tatsächlichen Widersprüchen kann jedoch keine Rede sein. Nirgends wird nämlich behauptet, daß die Wassertaufe den heiligen Geist verleihe, die sündliche Lust ertöte oder andere seelische Veränderungen hervorrufe. Sie gilt aber überall für ein äußeres Merkmal dafür, daß sich mit einem Menschen eine innere Umwandlung vollzogen hat. Durch sie wird einer, der im Herzen Christo schon angehört, in die sichtbare Gemeinschaft derer aufgenommen, die Christi Namen tragen und unter seinem beseligenden und heiligenden Einfluß stehen. Wenn aber unter besonderen Umständen der Empfang der Sündenvergebung mit ihr in Verbindung gebracht wird, so ist das so zu verstehen, daß sie in symbolischer Weise bestätigen soll, was in Wirklichkeit in Reue und Glaube wurzelt. Kurz, sie ist in jeder Hinsicht nur der sinnbildliche Ausdruck dafür, daß eine Sinnesänderung in der Richtung auf Christus vorhanden ist, und wird zu dem Zweck in Anwendung gebracht, diese Sinnesänderung zu fördern und zu vollenden. Daher ist sie ein *βάπτισμα μετανοίας* wie die Johannestaufe und nicht wesentlich verschieden von ihr.

3.

Petrus Viret.

Von

W. Kolfhaus, Pastor in Elberfeld.

Vom 23. bis 25. Oktober 1911 feierte die Waadtländer Kirche in Lausanne und Orbe unter lebhafter Beteiligung des französischen Protestantismus innerhalb und außerhalb der Schweiz die 400. Wiederkehr des Geburtstags ihres Reformators Petrus Viret [1]).

In seiner Zeit galt er bei Freund und Feind als einer der Führer der französischen Reformation. Die Gegner pflegten spottend oder ergrimmt von dem „Triumvirat" Farel, Kalvin und Viret zu reden. Die Führer der Reformation in allen Teilen der Schweiz und in Frankreich reichtem ihm als einem Ebenbürtigen die Bruderhand. Nach seinem Tod ist seine Person und sein Werk neben der mächtig nachwirkenden Gestalt Kalvins ungebührlich in den Hintergrund getreten, lange Zeit fast vergessen. Die zahlreichen, zu Virets Lebzeiten gern gelesenen, oft aufgelegten und zum Teil ins Deutsche, Englische und Italienische übersetzten Schriften des Mannes verschwanden vom Büchermarkt und erhielten sich nicht einmal vollständig in den Büchereien der reformierten Metropolen. In den Geschichten der Reformation wurde er zwar erwähnt. Ruchat in seiner Histoire de la Réformation de la Suisse gab über sein Lausanner Wirken wertvolle Auszüge aus den Berner Archiven. In Haucks „Realenzyklopädie", La France protestante und der Biographie nouvelle, besonders in der Sammlung „Leben und ausgewählte Schriften der Väter der reformierten Kirche" wurde ihm ein biographisches Denkmal gesetzt, während in der Encyclopaedia Britannica ein Artikel über Viret fehlt [2]). Aber erst in seinem Jubiläumsjahr hat er seine literarische Auferstehung gefeiert. Der französische

Theologe Jean Barnaud schenkte uns unter Benutzung fast aller bisher erschlossenen Quellen die erste wissenschaftlich genaue Darstellung des Lebens und Werkes des Reformators, „Pierre Viret, sa vie et son œuvre“, dem er als Ergänzung ein Bändchen von 54 noch unveröffentlichten Briefen folgen ließ: Quelques lettres inédites de Pierre Viret, zwei Werke, an denen keine Reformationsgeschichte in Zukunft mehr vorübergehen wird. Zur Jubiläumsfeier gab endlich die Société vaudoise de Théologie eine angesichts der Seltenheit Viretscher Drucke doppelt dankenswerte Sammlung von Auszügen aus seinen wichtigsten Schriften heraus: „Viret d'après lui-même“.

Wenn heute in dieser Zeitschrift Virets gedacht wird, geschieht es nicht bloß deshalb, weil er einst Kalvins wertvoller Mitarbeiter war und vertrauter Freund, sondern vor allem, weil dies schlichte Pastorenleben von höchster Bedeutung gewesen ist für die Behauptung der französischen Reformation.

I. Die Vorbereitungszeit und die ersten Anfänge.

Der Geburtstag des Reformators ist nicht bekannt. Im Jahre 1511 wurde er in Orbe im Waadtland als Sohn des Tuchscherers Guillaume Viret geboren. Von der in Orbe verlebten Jugendzeit wissen wir nur weniges aus gelegentlichen Andeutungen in späteren Schriften und aus den Aufzeichnungen eines katholischen Landsmannes, des Banneret Pierrefleur von Orbe, „Les mémoires de Pierrefleur“. Die Mutter hat den jungen Pierre, sowie seine beiden Brüder Antoine und Jean zum Gehorsam gegen die kirchlichen Gebräuche angehalten. In den Disputations chrestiennes von 1544 erzählt der gereifte Mann, wie ängstlich z. B. das Fastengebot in seinem Elternhaus beobachtet wurde. Die ersten evangelischen Einflüsse scheinen ihm durch die Schule vermittelt zu sein. An einen seiner Lehrer, Marc Romain, erinnerte er sich dankbar und bezeugte von ihm: „Er fing an, uns in unserer Jugend aus der Barbarei und Sophisterei zu befreien, und hat uns nicht nur in den humanistischen Wissenschaften unterrichtet, sondern ist auch der erste gewesen, der uns mit dem Evangelium bekannt machte und an-

trieb, es zu studieren und ihm zu folgen [3])." Weil die Schule seiner Heimat keine höhere Bildung vermitteln konnte, auch sonst im Waadtland keine höheren Schulen waren, sandte der Vater den zum Dienst der Kirche bestimmten Sohn 1527 nach Paris auf das Collège de Montaigu, dessen Schüler auch Erasmus und Kalvin gewesen waren. Die vier Charakterzüge, die den ganzen Unterrichtsbetrieb im Anfang des 16. Jahrhunderts kennzeichnen, waren dort besonders scharf ausgeprägt: Askese, ein Übermaß von Strafen, ein unbeschreiblicher Schmutz und übertriebene Anforderungen an die Arbeitskraft [4]). Auch diese Schule mit allen ihren Schrecken mußte dazu dienen, Viret zu rüsten für seinen künftigen Beruf. Er lernte Roms Praktiken gründlich kennen, und die Kunst des Disputierens, die er noch manchesmal mit Meisterschaft üben sollte zur Zertrümmerung der Scholastik, ist ihm in der Schule der Scholastik vertraut geworden. Von seinen Pariser Lehrern werden später von ihm nur „maistre Jehan Majoris escossois" und Pierre Rosset beiläufig genannt [5]), der Dichter Savoyens, berühmt durch sein pädagogisches Geschick und seine väterliche Liebe zu seinen Schülern, der auch gern die Mönche zur Zielscheibe seines Witzes machte. Virets Abneigung gegen frühere Mönche, die z. B. in seiner Satire le monde à l'Empire so scharf sich äußert, mag ihm schon in den Studienjahren eingeflößt sein. Er erwarb auf der Hochschule ein gediegenes Wissen der Kirchenväter und des klassischen Altertums. Die außerordentliche Belesenheit, von der seine Schriften zeugen, hat er sich nicht während der Leib und Seele aufreibenden Arbeit in Lausanne erworben, der Grund zu ihr ist gelegt in der Schulzeit und besonders in den Pariser Studienjahren.

Daß Viret in Paris dem evangelischen Glauben nahegetreten ist und wenigstens eine tiefe Erkenntnis der Mißbräuche seiner Kirche gewonnen hat, ist zweifellos. Der katholische Chronist gibt als Grund seiner Rückkehr nach Orbe an, er sei bekannt gewesen als Anhänger der lutherischen Religion und habe sich vor der Verfolgung in seine Vaterstadt zurückgezogen. Die hier gemeinte Verfolgung ist wahrscheinlich die des Jahres 1530, die Gérard Roussel und Lefèvre d'Étaples bedrohte. Die Annahme

früherer Biographen, daß er in Paris mit Lefèvre und Guillaume Farel in persönlichem Verkehr gestanden habe [6]), wird heute mit Recht abgelehnt, da jene Führer der französischen Reformation von 1527—1530 nachweislich nicht in Paris waren [7]). In dem reichen Briefwechsel mit Farel deutet keine Spur darauf hin, daß sie sich schon von Frankreich her gekannt hätten. Aber mit den evangelisch gesinnten Kreisen der Hauptstadt war Viret in Verbindung, mehr als einen Scheiterhaufen hat er von 1528—1529 aufleuchten gesehen. Über seine Bekehrung hat er nur selten und kurz geredet. In dies Heiligtum des Lebens ließ er, Kalvin ähnlich, nicht gerne andere Augen hineinblicken. In der Vorrede zu den Disputations chrestiennes erklärte er, daß er zwar nie wie andere ein fanatischer Anhänger der Kirche gewesen sei, daß es ihn aber doch ernsten Kampf gekostet habe, zur Wahrheit durchzudringen. „Obgleich ich nicht viel weiß und gesehen habe, kann ich nicht leugnen, daß der Herr, der mich durch seine Gnade und Barmherzigkeit aus diesen Verwirrungen, Ängsten und Dunkelheiten zur Erkenntnis der Wahrheit geführt hat, mich vieles hat erfahren lassen, womit ich meinen armen Brüdern dienen kann. Würde ich sie verachten, so würde ich damit unrecht tun und nur beweisen, daß ich die Lage vergessen hätte, in der ich gewesen, und daß ich undankbar wäre gegen die Güte Gottes, die mich schon von Jugend an, als ich noch in der Schule war, aus diesem Labyrinth des Irrtums herausgeholt hat, bevor ich tiefer in das Babylon des Antichrists verstrickt wurde und das Zeichen des Tieres empfing [8])." Ausgezogen aus dem Vaterhaus, um sich zum Dienst der Kirche zu bereiten, kehrte er zurück, bereitet zum Dienst am Evangelium. Es fehlte nur noch der Ruf: erhebe offen die Fahne deines Herrn und werde Diener seiner Gemeinde!

Dieser Ruf traf ihn nicht lange nach seiner Rückkehr in die Heimat durch die Vermittlung Farels, dem es gegeben war, die beiden Führer der französischen Reformation Viret und Kalvin zu gewinnen, zwar nicht für das Evangelium überhaupt, aber doch für das unwiderrufliche Einsetzen des Lebens für den Sieg des Evangeliums. In dem kleinen, seit 1484 von Bern und

Freiburg abwechselnd regierten Städtchen Orbe war durch Farels Auftreten im Waadtland seit 1530 eine reformatorische Bewegung erwacht [9]), zunächst in ganz winzigen Anfängen. Wie weit Viret daran beteiligt war oder sich betätigte, wissen wir nicht. Zu einer öffentlichen, Aufsehen erregenden Angelegenheit wurde die Sache erst in der Fastenzeit des nächsten Jahres infolge der scharfen Angriffe des damaligen Fastenpredigers Juliani gegen die Ehe ausgetretener Priester und Mönche. Dem Prediger wurde in der Kirche widersprochen durch den Bürger Christof Hollard, den Bruder eines evangelisch gewordenen Priesters und selbst der neuen Lehre eifrig zugetan. Als Hollard deswegen mißhandelt und gefangen gesetzt wurde und ein ernster Tumult entstand, griff wie in allen ihren Herrschaften bei ähnlichen Gelegenheiten die Berner Regierung energisch ein und sandte ihren Gesandten in Begleitung Farels nach Orbe am 2. April 1531. Die Bürgerschaft mußte sich jetzt die evangelische Predigt gefallen lassen. Eine ganze Woche hindurch predigte Farel zweimal täglich in seiner gewohnten stürmischen Art, ohne sich durch den hartnäckigen Widerstand des Gros der Bevölkerung stören zu lassen. Da dem Schützling Berns mit Gewalt nicht beizukommen war, ließ man ihn predigen, blieb aber der Predigt fern. Viele fürchteten auch, die Behandlung Hollards zu erleiden, wenn sie dem kühnen Prediger Sympathie zollten. Zehn Zuhörer bildeten schließlich Farels Auditorium.

In diesem Augenblick tritt Viret in den Vordergrund. „Er war ein magerer junger Mensch, ziemlich zart, bräunlich mit schönen schwarzen Augen." „Der Ausdruck seiner Züge war lebhaft, die ganze Gestalt wohlgebildet und fein; er war ausgerüstet mit den schönsten Geistesgaben, mit umfassenden Kenntnissen und der Fähigkeit, hinreißend zu schreiben und zu reden [10])." Farels Scharfblick sah in dem äußerlich unscheinbaren Jüngling, der übrigens auch bei seinen katholischen Landsleuten hohe Achtung genoß wegen seiner Gelehrsamkeit und seines liebenswürdigen Wesens, den Fortsetzer seines eigenen Werks, den brauchbaren Genossen seiner Arbeit. „Da Farel sah, daß der Jüngling zu großen Hoffnungen berechtigte, suchte er ihn für das Predigtamt

in Orbe zu gewinnen. Viret widerstand dem mit aller Kraft beim Gedanken an die Würde und Schwierigkeit des evangelischen Predigtamtes, dem seine bescheidene und furchtsame Natur sich nicht gewachsen fühlte. Da Farel erkannte, daß Viret von der Furcht des Herrn erfaßt war, und mit aller Energie wünschte, daß das Evangelium in Orbe weiter gepredigt würde, ließ er bei seiner Abreise Viret an seiner Stelle, nachdem er ihn aufs eindringlichste ermahnt und beschworen hatte, das von ihm angefangene Werk fortzusetzen [11])." Wie bei Kalvin fielen bei Viret alle Bedenken hin vor dem Appell an sein Verantwortlichkeitsgefühl. Als Farel nach Grandson weiterreisen mußte, hielt Viret am 6. Mai 1531 seine erste Predigt in Orbe.

Nicht ohne Schwierigkeiten gelang es ihm, seinen Auftrag zu erfüllen. Die Bevölkerung war erregt und aufgehetzt und suchte durch passiven Widerstand, durch Anrufen der Hilfe des katholischen Freiburg, des zweiten Schutzherrn der Stadt, und durch Proteste beim Berner Amtmann die Predigt zu hindern. Allein schon damals trat bei dem zarten, freundlichen Jüngling jener Zug der unbeugsamen Beharrlichkeit und des gelassenen Mutes hervor, der seine ganze Laufbahn kennzeichnet. Ihn tröstete unter den Nadelstichen und Drohungen der Gegner der Erfolg, den seine kurze Wirksamkeit erlebte. Er hatte, wie er später mit besonderer Genugtuung erwähnt, die große Freude, daß seine beiden Eltern für die Reformation gewonnen wurden. Bei der von Farel bedienten Abendmahlsfeier am 28. Mai zählten sie unter den Teilnehmern.

Die Wirksamkeit in Orbe wurde, kaum begonnen, unterbrochen durch einen mehrwöchigen Aufenthalt in Grandson, wohin Farel den ausgezeichneten Gehilfen berief. Hier war der Widerstand noch erbitterter als in der Vaterstadt. Mit Drohungen, man werde ihn ins Gefängnis werfen, suchte man ihn zu schrecken [12]). Er sollte bald noch mehr von den Leiden eines Zeugen Jesu Christi erfahren und am eignen Leib den Haß der Priesterschaft kennen lernen. —

Anfangs Juli 1531 konnte er die Arbeit in Orbe wieder aufnehmen. Durch Verordnung Berns war ihm das Recht zur

Predigt in der Kirche zuerkannt worden. Langsam wuchs in den 15 Monaten seines zweiten Aufenthalts die kleine Schar. Bei der Abendmahlsfeier am 31. März 1532 waren bereits 77 Personen zugegen. Während die Folgen der Niederlage bei Cappel in den konfessionell gemischten Kantonen überall und auch im Waadtland sich bemerkbar machten im zunehmenden Fanatismus der Bevölkerung, in der Wiedereinführung der Messe und der Aufrichtung der abgerissenen Altäre, so daß Bern mehr als einmal in seinen Gebieten nachdrücklich zugunsten der Evangelischen eingreifen mußte, war Viret als Kind des Landes umgeben von allgemeiner Achtung. Es gelang ihm, Monate hindurch ein erträgliches Verhältnis zwischen den Parteien zu bewahren und mäßigend auf die Eiferer unter seinen Genossen einzuwirken. Dreißig Jahre später am Abend seines Tagewerks hatte er dieselbe Aufgabe zu lösen auf dem vulkanischen Boden Frankreichs. Anfang und Ende seines Lebens reichen sich bei ihm eigentümlich die Hand. Er suchte nicht den Kampf, aber er ging ihm auch nicht aus dem Wege, wenn sein Gewissen ihn zum Streit berief. Er scheute sich dann nicht, unbekümmert um die möglichen Folgen den Gegner öffentlich anzugreifen. Als am 24. März 1532 der Mönch Rabani in der Kirche des Klara-Klosters in der Predigt die Behauptung vortrug, daß gute Werke zur Seligkeit notwendig seien, unterbrach ihn Viret mehrfach und warf ihm falsche Lehre vor. Große Tumulte folgten dem Auftritt. Die eine Unruhe zog neue Unruhen nach sich, bis Viret Ende September von dem Berner Rat nach Payerne gesandt wurde. Weil die Feinde das Gerücht verbreiteten, er sei verbannt worden, hielt Farel es für nötig, in einem Schreiben an eine seiner Gemeinden den Hergang zu erzählen und den Ortswechsel des Freundes damit zu begründen, daß sein Wirken anderswo nötiger gewesen wäre [13]).

Viret hat sein Leben lang die erste Gemeinde im Herzen getragen und ist häufig beim Besuch seiner Verwandten in ihr eingekehrt. Nach Orbe schickte er im September 1545 die schwer kranke erste Gattin zur Erholung [14]). Unermüdlich war er zur Vermittlung bereit, als die Gemeinde mit Andreas Zebedäus,

einem seiner Nachfolger, sich nicht verständigen konnte. Welche Freude bewegte ihn vollends bei der Nachricht, daß endlich im Juli 1554 der evangelische Gottesdienst als der in Orbe allein berechtigte durch Majorität der Stimmen angenommen und die Messe gesetzlich abgeschafft wurde! Monatelang hatte er gebangt, ob nicht wieder durch Intriguen und Nachlässigkeit der Sieg der Wahrheit würde aufgehalten werden. Der ganze Freundeskreis nahm an dieser Sorge Virets teil. Farel schrieb auf die allerdings noch verfrühte Meldung hin von der völligen Durchführung der Reformation in Orbe dankbar an Kalvin: „Gelobt sei Gott, der uns am Freund und Bruder solches sehen läßt, wenn er es uns selbst auch nicht gibt [15])." Kalvin richtete ein ermunterndes Schreiben an die Gemeinde. Viret selbst war im Januar 1554 zwölf Tage in Orbe gewesen, um, — zwar diesmal noch vergeblich —, den Reformationsbeschluß zu erwirken. Um so dankbarer begrüßte er dann das lange ersehnte Resultat. Wie innig er lebenslang seiner Vaterstadt zugetan war, bezeugt ein Brief an sie vom 11. Mai 1551: „Wenn es Menschen gibt, denen ich verpflichtet bin, dann euch aus mancherlei Gründen. Ich gehöre euch an, nicht nur wie ein Mensch dem andern von Natur im allgemeinen verpflichtet ist, sondern nach jenem Recht, das von Natur jeden an seine Heimat bindet mit den stärksten Banden. Denn wenn ich Schuldner unbekannter Menschen bin, sogar meiner Feinde, wie viel mehr meinem Land, meinem Volk, meinem Haus, meinem Fleisch und Blut. Ferner bin ich euch in besonderem Maße verbunden, weil eure Kirche die erste ist, in der mich Gott zuerst, schon in den Tagen meiner Jugend, in seinen Dienst gezogen hat, und deren Diener ich gewesen bin vor andern, als sie eben anfing, durch die erneuernde Kraft des Evangeliums geboren zu werden. Wahrlich, zwei Bande, die mich halten und so an euch knüpfen, daß ich bis an mein Ende nicht ablassen könnte, für euch zu sorgen und euer zu gedenken. Ich kann euch nicht vergessen, ohne mich selbst zu vergessen [16])."

Dasselbe starke Heimatgefühl, das sich in diesen herzlichen Zeilen äußert, trieb ihn, wie wir noch sehen werden, zur Schriftstellerei in der von ihm so bevorzugten Form des volkstümlichen

Dialogs unter Zuhilfenahme des heimatlichen Dialekts. Aus Liebe zu seinem Volk verzichtete er mit Bewußtsein auf den Ruhm des gelehrten Schriftstellers. Im Unterschied von seinen Freunden Kalvin, Farel und Beza war es Viret beschieden, fast die ganze Lebenszeit der waadtländischen Heimat zu widmen. Er verstand sein Volk und sein Volk verstand ihn. Er hatte ganz die zähe, oft eigensinnige, beobachtende, fröhliche, oft zur Ironie geneigte, leicht begeisterte und leicht niedergeschlagene Art seines Volkes an sich.

Von Orbe führte ihn der Auftrag des Berner Rats nach Payerne als Nachfolger Antoine Sauniers in der kleinen evangelischen Minderheit in fanatisch katholischer Umgebung. Da ihm die Kirchen verschlossen blieben, predigte er in Wirtshäusern und an anderen öffentlichen Orten, sah sich aber nach kurzer Zeit genötigt, vorläufig zu weichen und sich für einige Wochen nach Orbe zurückzuziehen, ehe er aufs neue die schwere Arbeit anfaßte. Von dieser Zeit des Kampfes sagte er 1560 in der Vorrede seines dem Rat zu Payerne gewidmeten Werkes „Du vray ministère de la vraye Église“: „Ihr wisset, wie euch und uns Satan Gegner erweckt hat in großer Zahl von innen und außen, die viel zahlreicher und stärker waren als wir. Ihr wißt, in wie viel Gefahren ihr und meine Genossen und ich gewesen sind, bevor ihr das Evangelium des Friedens haben durftet [17].“ Viret war damals schon in den evangelischen Kreisen des Waadtlandes eine bekannte, führende Persönlichkeit. Die Prediger der Landschaft Aigle ließen sich die zur Eintracht mahnenden Briefe des jungen Genossen willig gefallen und meinten nur, er habe vielleicht etwas weniger dringend zu ihnen reden können. Antoine Saunier, einer der schon bewährten Kämpen im großen Streit, grüßte ihn als ebenbürtigen Gefährten. Bei den Waldensern Piémonts und Frankreichs war neben Farel, Saunier und Olivetan auch Viret wohl bekannt. Einer ihrer Prediger richtete an ihn nach seinem Rückzug aus Payerne ein herzliches Trost- und Ermunterungsschreiben [18]. Der Gemeinde von Neuchâtel bezeichnete ihn Farel 1531 als „den Diener unseres Herrn, der uns von Gott in Orbe geschenkt ist“, und er hoffe, daß

Viret ihnen einige Tage dienen werde, bis er selbst oder einer der übrigen Prediger zurückgekehrt sein werde [19]).

Auch im Jahre 1533 blieb ihm die Predigt in Payerne anvertraut, während Neuchâtel sein Hauptarbeitsfeld wurde, wo ebenfalls Farel 1529 die Reformation begründet hatte [20]). Auf einer der Wanderungen von Neuchâtel nach Payerne wurde er von einem Priester überfallen und mit dem Degen schwer verletzt. Erst nach langer Krankheit konnte er genesen. In dem eben erwähnten Widmungsschreiben an den Rat von Payerne heißt es in der Erinnerung an jenen Überfall: „Ihr wißt, welches Zeichen meines Amtes ich auf meinem Rücken trage und wie Gott mir beistand in der Todesgefahr, aus der er mich errettet hat, aus dem Schwert derer, die damals meine Feinde waren und später durch Gottes Gnade Freunde und gleich uns Hausgenossen wurden im Hause Gottes.“ Bei der großen Disputation zu Lausanne vom 1.—8. Oktober 1536 hielt Viret den Verteidigern der Kirche entgegen: „Wir hätten viel lieber, daß ihr offen mit uns redetet, als daß ihr auf den Feldern auf uns lauert, uns zu töten, wofür ich den Beweis auf meinem Rücken trage [21]).“

In die Zeit seines Wirkens in Neuchâtel fällt seine erste geschichtlich sichere Berührung mit der Stadt, die später für ihn so manches Mal Zufluchtsort wurde und ihm nächst Lausanne die liebste auf Erden war, mit Genf. Am 13. Dezember 1533 bestellte ihn ein Befehl des Berner Rats zum Teilnehmer an dem Disput, der zwischen Farel und dem Dominikaner Guy Furbity in Genf stattfinden sollte, „ce caffard, qui en sa prédication non seulement a blessé l'honneur de Dieuz ains aussy le nostre“. Viret war sofort bereit. Er bat die Berner Herren, um verkehrten Gerüchten vorzubeugen, die sich an seine plötzliche Abreise hängen möchten, daß sie einen gegen ihn von den Priestern in Payerne angestrengten Rechtshandel — er habe sie öffentlich Betrüger genannt — schlichten möchten [22]), und kam am 4. Januar mit den Gesandten in der aufgeregten, von Parteien zerrissenen Stadt an. Unter dem bei den Klerikern üblichen Vorwand, sie dürften nicht ohne bischöfliche Erlaubnis und nicht vor einem weltlichen Gerichts-

hofe disputieren, weigerte sich Furbity, sich zu verantworten. Erst auf ernstes Drohen der Berner hin zwang der Genfer Rat den widerspenstigen Mönch, am 29. Januar und in den folgenden Tagen gegen Farel und Viret aufzutreten. Sie stritten über die Autorität des Papstes und ob es ihm erlaubt sei, der Kirche irgend etwas ohne die Schrift und wider die Schrift aufzuzwingen. Nach dem Bericht Bertold Hallers, in dem Viret doctissimus juvenis genannt wird, mußte Furbity erklären, daß er seine Behauptung mit der Bibel nicht verteidigen könne. Zwei Monate verweilten die beiden Reformatoren in der Stadt und predigten zuerst in Privathäusern, bis sich das Volk am 1. März der Kirche des Riveklosters bemächtigte. Am 12. März finden wir Viret wieder in Neuchâtel. Aber schon vier Tage später empfingen die Evangelischen in Genf die Mitteilung des Berner Rats, daß er Neuchâtel ersucht habe, ihnen nach ihrem Wunsch Viret noch länger zu überlassen. So tief hatte sich Viret in diesen wenigen Wochen bereits in die Herzen seiner Genfer eingegraben! Aus gelegentlichen Grüßen einzelner Korrespondenten Farels an Viret und aus der Mitteilung Froments, daß Farel und Viret am 24. Juli vor dem Rat einen Disput gehabt hätten mit Jean Everard, geht hervor, daß Viret neben dem älteren Freund, dem eigentlichen Pastor der Gemeinde, das ganze Jahr 1534 hindurch in Genf gewirkt und die grundlegende Entscheidung für die Reformation und den Bruch mit dem Bischof mit erlebt und mit herbeigeführt hat. In wunderbarer Weise ergänzten sich die beiden so verschiedenen Charaktere und begannen eine Lebensarbeit, die nie ernstlich durch Mißverständnisse gestört worden ist. Weil sie beide absolut uninteressiert waren für ihre Person und einzig dem gemeinsamen Herrn dienen wollten, war es möglich, daß nie eine Trübung ihres persönlichen und amtlichen Verhältnisses eintrat. In rührender Demut konnte der Ältere sich dem Rat des Jüngeren fügen, und mit zartester Bescheidenheit der Junge den Alten auf Fehler aufmerksam machen [23]).

In Genf geriet Viret zum zweiten Male in Lebensgefahr. Am 6. März 1535 wurde auf ihn, Farel und Froment ein Giftmordversuch gemacht durch die Magd des Hauses, in dem er

wohnte. Die Freunde entgingen dem Anschlag. Aber Viret aß von der vergifteten Suppe und hat sich nie wieder ganz von den bösen Folgen erholt. Noch am 22. Mai war er so schwach, daß er, wie Farel an Christoph Fabri schrieb, nicht allein gelassen werden durfte. Ja sogar am 18. Februar 1536 mußte der Rat von Neuchâtel noch nach Genf berichten, daß sie Viret nicht dorthin schicken könnten, weil die Mordanfälle von Payerne und Genf seinen Körper zu sehr geschwächt hätten [24]). Die Bevölkerung Genfs schob die Untat auf Rechnung der Priester. Jedenfalls wirkte das Verbrechen als eines der Hauptmomente mit, die Herzen der Kirche zu entfremden und den völligen Durchbruch der Reformation in der Republik vorzubereiten. Noch als schwerkranker Mann beteiligte sich Viret an der entscheidenden Genfer Disputation im Juni 1535. Daß er trotz seines leidenden Zustandes wirklich in den Kampf eingegriffen hat, bestätigt die Erzählung Kalvins in seiner Schrift „Adversus P. Caroli Calumnias", daß Karoli bei jenem Gespräch, als er die Verteidigung der Kirche wagte, oft von Viret zum Schweigen gebracht worden sei [25]).

Bald nach dem Gespräch muß Viret Genf verlassen haben. Im September war er in Bern und trat von dort aus eine längere Reise an nach Basel, Zürich, vielleicht auch nach Straßburg zugunsten der verfolgten Waldenser in der Provence [26]). In einem gemeinsamen Sendschreiben vom 4. August 1535 hatten Farel und Viret die Evangelischen der deutschen Schweiz und Deutschlands schon aufmerksam gemacht auf die entsetzlichen Verfolgungen, die seit 1528 mit kurzen Pausen die französischen Waldenser betroffen hatten, und gebeten, durch Fürbitte, Gaben und Ratschläge den Bedrängten zu helfen. Zur Unterstützung der schriftlichen Bitte reiste Viret selbst zu den deutschen Brüdern. Am 15. November berichtete Ami Porral, der Genfer Gesandte, seinem Rat, Viret sei in Basel, um nach Straßburg weiterzugehen. Aber dort wie in Zürich herrschte die Pest. Auch der Basler Prediger Simon Grynäus schrieb Ende des Monats an Farel, daß er mit Vergnügen Viret gesehen habe. Über den Erfolg der Reise sind wir im Dunkel. Für den Reformator persönlich und für den Fortschritt der Reformation ist ihr folgenschwerster Er-

trag die von den Basler Tagen her datierende Verbindung mit Johannes Kalvin, der damals in Basel wohnte und der evangelischen Welt seine Institutio schenkte [27]).

Nur auf kurze Zeit kehrte Viret in seine Gemeinde nach Neuchâtel zurück. Genf verlangte dringend nach dem tapferen Streiter, dessen Mitarbeit es seine Freiheit verdankte. Der Rat schickte einen besonderen Boten nach Neuchâtel mit dem Ersuchen, ihnen Viret und Christoph Fabri zu überlassen, und Viret antwortete am 18. Februar 1536, daß er willig sei, zu kommen. Aber Neuchâtel lehnte den Wunsch der Genfer ab, wenigstens vorläufig, mit dem Versprechen, daß sie aus den übrigen Pfarrern ihres Gebiets eine passende Persönlichkeit für Genf suchen würden. Doch trotz der anfänglichen Ablehnung erhielt er bald die Erlaubnis seiner Obrigkeit. Welche Einflüsse den Wechsel der Stimmung veranlaßten, wissen wir nicht. Er machte sich mit Fabri auf die Reise. Die beiden kamen an Yverdon vorüber, das gerade von der Berner Armee belagert wurde, und hier war es, wo Virets Lebensweg äußerlich seine bedeutsamste Wendung empfing. Offiziere der bei der Belagerungsarmee befindlichen Lausanner Hilfstruppen bestimmten ihn, mit ihnen nach Lausanne zu ziehen. Nach kurzem Warten bei seinem Vater in Orbe ging er mit den von Yverdon zurückkehrenden Truppen nach Lausanne. In der von der Reformation bis dahin kaum erst berührten Hauptstadt des Waadtlandes hat er eine Wirksamkeit entfaltet, die ihn würdig erwies, unter die großen Lehrer und Begründer der Reformation gerechnet zu werden.

Die Zeit der Vorbereitung war zu Ende. In den Mühen, Kämpfen, Leiden und Erfolgen seiner Lernjahre hatte sich gezeigt, daß der junge Theologe eine seltene Arbeitsfrische und ein außerordentliches Talent als Redner und Gemeindepfarrer besaß. Wo er gedient hatte, in Orbe, Payerne, Genf, hatte er dem Evangelium einen Platz in den Herzen erobert und zwischen sich und den Gemeinden ein herzliches Liebesband geknüpft. Auch Neuchâtel hing ihm sein Leben lang an. Noch Jahre nach seinem Scheiden galt sein Wort in der alten Gemeinde. In schwierigen Lagen, bei ernsten Streitigkeiten wurde gern seine Hilfe begehrt.

Als er 23 Jahre nachher Lausanne als Verbannter lassen mußte, als er am Abend seines Lebens in Frankreich durch die Verfolgung aus seinem gesegneten Arbeitsfeld in Lyon herausgerissen wurde, beide Male öffnete ihm Neuchâtel seine Tore. In allen seinen Gemeinden erwarb er sich das Vertrauen der Besten durch die glänzenden Eigenschaften, die ihn zierten [28]): ein unerschrockener Mut, eine große Weisheit, unbedingte Treue gegenüber dem, das ihm Recht und Wahrheit zu sein schien, ein außerordentliches Verständnis für die Bedürfnisse des Werkes, dem er oblag und dem er sich mit bemerkenswerter Geschmeidigkeit anzupassen verstand, endlich eine tiefe Begeisterung, eine großartige Geistesgegenwart und ein von Freund und Feind anerkanntes Redetalent.

II. Die Reformation in Lausanne.

Lausanne, die alte Bischofsstadt und Metropole des Waadtlandes, war in den Kämpfen Berns mit Savoyen immer stärker unter den politischen Einfluß Berns gekommen [29]). Nach der üblichen Praxis suchte Bern auch in Lausanne mit der Neugestaltung der politischen Verhältnisse auch die kirchliche Umgestaltung einzuleiten. Aber vergeblich hatte Farel im Oktober 1529 sich bemüht, Fuß zu fassen. Er sowohl wie vier Jahre darauf der Prediger Michel Dobte hatten wieder weichen müssen. Die evangelisch Gesinnten, zu denen jene Offiziere der Belagerungsarmee von Yverdon gehörten, waren ohne Einfluß. Erst Viret brachte die Reformation zum Sieg. Mitte März 1536 langte er in Lausanne an, wenige Wochen vor der völligen Eroberung der Stadt durch Bern. Am 16. März wurde bereits vor dem Rat Klage geführt über sein Erscheinen. Seine Lage war schwierig. „Anfangs war ich allein", erzählt er selbst. „Die Stadt gehorchte noch nicht den Bernern, sie hatte einen Bischof und zahllose Kleriker und Mönche. Es waren vier Kollegien vorhanden, außer der bischöflichen Partei, mit denen allen ich zu streiten hatte. Wie wenig ich diesem Werk gewachsen war, wußte ich wohl, aber ich lehnte mich auf den Schutz des Herrn, der mich in diesen Kampf beordert hatte. Und schon bald gab er mir nicht nur Ge-

nossen des Werks, sondern auch führende Männer. Denn von den Bürgern reichten mir viele hilfreich die Hand, die mit mir denselben Glauben bekannten [30]." Am 13. April erbot sich Viret vor dem Rat, öffentlich seine Lehre zu verteidigen, und forderte, daß er dem Prediger an der Kathedrale, Dominique de Montbouson, gegenübergestellt werde, um dessen falsche Lehre zu widerlegen. Der Rat wagte nicht, seinen Wunsch zu erfüllen, gestand ihm aber die Kirche de la Madeleine als Predigtstätte zu. Die große Arbeit, als einziger den Kampf gegen den mächtigen Papismus der Stadt zu bestehen, nahm ihn völlig in Anspruch. Vergeblich seufzte Farel, der in Thonon auf Vorposten war: „oft glaube ich, vergeblich zu arbeiten, und wünschte, Viret wäre hier"; er mußte selbst bekennen, daß sein Freund in Lausanne nötiger sei. Umsonst war auch der durch Farel an Viret vermittelte Ruf des Genfer Rats, ihnen zu dienen. Nur für kurze Zeit konnte er im Juni und Juli 1536 Lausanne verlassen und dem von der Arbeitsfülle fast erdrückten Farel in Genf helfen. Bei der Rückreise in seine Gemeinde durfte er die trostvolle Zuversicht mitnehmen, daß Farel in Kalvin den rechten Genossen gefunden habe. Er hatte die weltgeschichtliche Stunde miterlebt, die Kalvin mit Genf verband. Farel, Kalvin und Viret sind von nun an die Streitgenossen, die kein Wechsel der Geschicke mehr voneinander trennte [31]).

Ihre Waffenbrüderschaft erwies sich zuerst bei der über die Kirchengeschichte des Waadtlandes entscheidenden Disputation zu Lausanne vom 1.—8. Oktober. Wichtige Dinge hatten sich während Virets Abwesenheit im Sommer in Lausanne vorbereitet. Um der Reformation zum Siege zu helfen, war nach mancherlei Beratungen die Einladung des Berner Rats an alle Geistliche seines Gebiets ergangen, sich zum 1. Oktober zur öffentlichen Disputation in Lausanne einzufinden. Zur Verhandlung über die zehn von Farel entworfenen Streitsätze erschienen von evangelischer Seite vor allem Farel, Viret, Kalvin, Fabri und Karoli; von den eingeladenen 337 Klerikern nur 174. Die Hauptlast des Gesprächs ruhte auf den Schultern Farels und Virets [32]). Schon hier erkennen wir, was die spätere kirchliche und schriftstellerische

Wirksamkeit Virets noch deutlicher zeigen wird, daß ihn vor allem die praktischen, kirchlichen Fragen interessierten, weniger die rein spekulativen. Noch bevor die eigentlichen Verhandlungen begannen, erhob er sich und geriet mit dem oben genannten Dominique de Montbouson in einen lebhaften Wortwechsel über die allein entscheidende Bedeutung der Bibel im Gegensatz zu dem von der Kirche beanspruchten Recht, aus eigner Vollmacht kirchliche Ordnungen festzusetzen, ohne daß der Streit zum Ziel kam, weil der Mönch sich hinter die Autorität der Kirche zurückzog und schließlich vor dieser Versammlung zu antworten sich weigerte. Dieses Voranstellen der Bibel als alleiniger Autorität ist für Virets Denken charakteristisch. Er lebte und webte in diesem Buch, das ihm für Theorie und Praxis die Richtung gab. Er war ein so furchtbarer Kämpfer gegen Rom, weil die Schrift seine mit Meisterschaft gehandhabte Waffe war.

Bei der ersten These über die Rechtfertigung durch den Glauben griff Viret nur gelegentlich ein, als er von den Gegnern um eine Definition des Glaubensbegriffs ersucht wurde. Erst bei der dritten gegen die leibliche Gegenwart Christi und die Transsubstantiation gerichteten These nahm er bedeutsamen Anteil, indem er die Diskussion einleitete und sich in der Verhandlung vor allem gegen die buchstäbliche Auffassung von Joh. 6 wandte. Zwei Tage lang stritt man um diese These, die das Zentrum der kirchlichen Lehre angriff. Eine Reihe der angesehensten Verteidiger des alten Glaubens nahm hier das Wort, besonders der Arzt Claude Blancherose, der auch beim weiteren Fortgang des Gesprächs sehr in den Vordergrund trat und häufig mit Viret die Waffen kreuzte. Die 4.—7. These redeten von dem Wesen, dem Dienst und den Kennzeichen der wahren Kirche, die achte von der Notwendigkeit und Würde der weltlichen Obrigkeit, die neunte von der Ehe, die zehnte von den Adiaphora, und überall wußte Viret Eindruck weckend die Angriffe der Gegner zu parieren und die evangelische Wahrheit zu verteidigen.

Durch seine Schlagfertigkeit, seine staunenswerte Kenntnis der Bibel und der Kirchenväter, seinen Witz und seine Fähigkeit, auch den feierlichen, erhabenen Ton anzuschlagen, war Viret in hervor-

ragendem Maß zu derartigen Auseinandersetzungen geeignet. Nur Kalvin, vor dessen wuchtiger Beweisführung über die Übereinstimmung der evangelischen Prediger mit den alten Vätern die Gegner zusammengebrochen waren, überragte ihn in der Kunst der Improvisation und in überzeugender Beredsamkeit. Für Viret war die Disputation zu Lausanne insofern wichtig, als sie ihn veranlaßte, in einigen seiner wichtigsten Schriften später auf die dort verhandelten Dinge zurückzukommen. Auf die Zuhörer machte sein Auftreten nachhaltigen Eindruck. Zwei Bürger von Kully nahmen ihn mit in ihren Ort, auch da zu predigen. In Lausanne vollends war mit der achttägigen Verhandlung der Sieg der Reformation entschieden und ist nie mehr ernsthaft in Frage gestellt worden. Bereits im Lauf der Diskussion hatten mehrere gerade der würdigsten Verteidiger der Kirche sich für überwunden erklärt und Hunderte von Mönchen und Priestern schlossen sich in den folgenden drei Monaten der Reformation an, wenn auch manche aus unlauteren Beweggründen, um äußerer Vorteile willen. Gleich nach dem Schluß der Disputation faßte der Rat der Stadt den ersten reformatorischen Beschluß: er hob die Bordelle auf. Die Bilder wurden aus den Kirchen entfernt, teils durch Verfügung der Obrigkeit, teils durch Volksaufruhr, die Kirchengüter von Bern eingezogen und die evangelische Predigt als die allein berechtigte anerkannt.

Natürlich änderte sich mit diesem Umschwung der Dinge auch Virets Stellung. Der Evangelist wurde jetzt Seelsorger, Pastor einer Kirche. Freilich die Erwartung des Freundeskreises, daß er selbstverständlich zum Leiter der erstehenden evangelischen Kirche in Lausanne würde berufen werden, erfüllte sich zunächst nicht. Da eines einzigen Kraft bei weitem nicht ausreichte, war ein zweiter Pfarrer nötig. Aber aus uns unbekannten Gründen wies der Berner Rat nicht Viret die Stellung des ersten Pfarrers zu, sondern betraute Petrus Karoli mit diesem Amt. Durch Anschreiben vom 1. November 1536 erhielt Viret die Mitteilung, daß Karoli zum ersten Pfarrer ernannt sei. Viret wurde gebeten, dem Neuling freundlich zurechtzuhelfen[33]). Durch die Bevorzugung dieses ehemaligen Doktors der Sorbonne vor dem ver-

dienten treuen Arbeiter fühlten sich vor allem die Genfer Freunde schwer gekränkt. Obgleich Karoli schon früh evangelische Neigungen gezeigt, dann sich nach dem Gespräch Farels und Virets gegen Furbity in Genf auf die evangelische Seite gestellt und bei dem Lausanner Disput die Reformation verteidigt hatte, glaubten die französischen Reformatoren nicht an seine Aufrichtigkeit. Schon Farel hatte ihn in Genf wegen seines Wandels tadeln müssen. Gegen ihn und Viret trug er bitteren Groll im Herzen. Viret in seiner Bescheidenheit scheint gegen die Ernennung Karolis nicht protestiert zu haben. Er blieb ruhig in seiner dürftigen Wohnung im Franziskanerkloster bei dem höchst bescheidenen Gehalt von 154 Dukaten, kaum vor offenbarer Not geschützt, und ließ es sich schweigend gefallen, daß Karoli ein schönes Haus mit Garten bewohnte mit dem mehr als dreifachen Gehalt [34]). Die Freunde in Genf handelten für ihn. Die Genfer Pastoren sandten der Synode von Lausanne am 21. November 1536 mit einer Warnung vor Karolis anmaßendem Wesen die Bitte, ihnen Viret zu überlassen; „die Mühen, der Fleiß und die Treue des Bruders sind allen wohl bekannt; wir sind erstaunt zu hören, daß mit ihm auf so unerträgliche Weise verfahren ist“ [35]). In einem Privatbrief Farels an Fabri in Thonon von demselben Tage lesen wir ebenfalls den Wunsch, Viret in Genf zu haben, und die Klage über Karolis Herrschsucht, der in der Tat nicht nur über Lausanne, sondern auch über die umliegenden Kirchen das Aufsichtsrecht beanspruchte [36]). Schon bald brachen die Zwistigkeiten aus. Die Habsucht Karolis und die Eitelkeit seiner Frau, „unerträglich an der Frau eines Pfarrers“, erregten bei Gemeindegliedern und Kollegen Anstoß. Ernstere Verwicklungen ergaben sich aus der Leichtfertigkeit, mit der er während einer Reise Virets nach Genf in der Predigt die Fürbitte für die Toten empfahl. Sofort eilte Viret nach Lausanne zurück, um sich mit dem Kollegen zu besprechen und der drohenden Verwirrung in der Gemeinde vorzubeugen. Weil Karoli die Vorstellungen Virets mit der diesem sehr empfindlichen Anklage auf Arianismus erwiderte, schickten die Genfer, die Viret immer noch als ihren augenblicklich nur beurlaubten Pastor betrachteten, Kalvin zur Hilfe [37]). Aber Karoli dachte nicht daran,

nachzugeben und die Sache beizulegen. Er dehnte vielmehr die Anklage wegen arianischer Ketzerei auf Kalvin und Farel aus und appellierte an Bern. Mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit warf sich Kalvin in diesen Streit. Er sah nicht allein sich und seine Freunde unwürdig angegriffen, sondern er empfand, wie er an Kaspar Megander in Bern schrieb, daß die Fundamente ihrer Arbeit getroffen würden, wenn die Unerfahrenen meinen könnten, daß sie untereinander in der Lehre nicht übereinstimmten. Verhandlungen vor dem Berner Rat am 28. Februar und 1. März brachten den Abschluß noch nicht. Die Entscheidung fiel erst auf einer für den 14. Mai nach Lausanne berufenen Synode. Ihr Beschluß, Karoli seines Amtes zu entsetzen, wurde von Bern bestätigt, und Viret rückte in die Stelle ein. Am 7. Juni eröffnete der Berner Rat dem Rat von Lausanne, daß Karoli wegen seiner Verleumdungen Farels, Virets und Kalvins und wegen falscher Lehre entlassen und Viret das Pfarramt übertragen sei [38]). Daß die Reformatoren sich in der Beurteilung Karolis nicht täuschten, geht aus dem ferneren Lebensgang des Mannes hervor, der haltlos zwischen dem Papst und der Reformation hin und her schwankte und als heftiger Feind der evangelischen Kirche endete.

Viret war seines Weges gewiß. Er betrachtete Lausanne als den ihm von Gott befohlenen Posten. Daher konnten ihn weder jetzt noch in den folgenden Jahren die dringenden Bitten Kalvins bewegen, ernsthaft eine Übersiedlung nach Genf ins Auge zu fassen, trotz der ihm sehr verdrießlichen Mißhelligkeiten mit Karoli. Welches Zutrauen mußte der Genfer zu der moralischen Kraft des Freundes hegen, wenn er ihn hineinrufen zu dürfen glaubte in Kämpfe, die selbst dem „eisernen Herzen" eines Farel zu beschwerlich würden [39])! Kalvin hat die Tatkraft und Weisheit des Genossen nicht überschätzt. Denn Viret leistete in Lausanne tatsächlich Staunenswertes. Zur Unterstützung in der Gemeinde hatte er anfänglich nur die unzureichende Hilfe eines jungen Hilfspredigers. Außer der Predigt- und Seelsorgertätigkeit lagen ihm an der im Januar 1537 neugegründeten Akademie zu Lausanne die Vorlesungen ob über das Neue Testament. Bei dem Rat der Stadt fand er gegenüber römischem

Aberglauben und der herrschenden Zuchtlosigkeit nur geringe Stütze. Nicht einmal seiner äußeren bedrängten Lage nahm man sich an, so daß ein tadelndes Schreiben der Berner Herren den Eifer der Lausanner erst anspornen und sie bestimmen mußte, ihren Predigern wenigstens ein Existenzminimum zu gewähren. Der Rat gestand jetzt Viret 300 Dukaten und eine bessere Wohnung zu. Doch blieb seine Lage immer noch dürftig genug. Schlimmer war, daß der Kollege, den ihm Farel — allerdings unter Vorbehalt — empfohlen hatte [40]), Beatus Komes, ihm doch keine rechte Stütze wurde. Von seinem Eintritt an, am 31. Januar 1538, bis zu seiner Absetzung, 1545, war es Virets stets lautere Klage, daß der nicht unbegabte Mann durch seine medizinische Tätigkeit zu sehr abgelenkt und zu häufiger Abwesenheit veranlaßt werde, und daß seine Auffassung des Predigtamtes nicht dem Ernst der Sache entspreche.

Zu den Mühen daheim kamen die bekannten Kämpfe Kalvins in Genf und die Abendmahlsstreitigkeiten in Bern, in die auch Viret hineingezogen wurde [41]). Auf Wunsch Butzers berief der Rat eine Synode nach Bern zum 22. September 1537, weil Butzer sich reinigen wollte von dem Verdacht, in den Verhandlungen mit den sächsischen Theologen zur lutherischen Seite zu neigen und die schweizerische Abendmahlslehre verleugnet zu haben. Mit Farel und Kalvin wurde auch Viret zur Synode hinzugerufen nach Kapitos Rat und reichte mit den beiden Freunden ein auch von Butzer und Kapito unterschriebenes Abendmahlsbekenntnis ein. Der Streit zwischen Zwinglianismus und Luthertum bzw. Kalvinismus, der noch jahrelang die Berner Kirche zerreißen sollte und auch Viret amtlich und persönlich schmerzlich berührte, war für diesmal noch beschwichtigt, beigelegt war er nicht.

Parallel diesen Ereignissen gingen die Anstrengungen Berns, hinsichtlich der Zeremonien die Sitten ihrer Kirche der Genfer Schwesterrepublik und dem Waadtland aufzuzwingen. Die Genfer Reformatoren beurteilten diese Dinge, wie Aufstellung von Taufsteinen, Gebrauch ungesäuerten Brotes beim Abendmahl, Feier der in Bern eingebürgerten Festtage, Weihnachten, Neujahr,

Himmelfahrt, Mariä Verkündigung, als Adiaphora, bestritten aber der weltlichen Obrigkeit das Recht, in der Kirche von sich aus die Ordnungen festzusetzen, und gerieten darüber mit ihrer auf Berns Seite stehenden Obrigkeit in jenen Kampf auf Leben und Tod, der in ihre Verbannung ausmündete. Für das Waadtland wurde die Zeremonienfrage gelöst auf der Synode zu Lausanne am 4. April 1538, wo die versammelten Prediger der Bezirke Lausanne, Vevey, Oron und Aigle beschlossen, sich dem Berner Ritus in den genannten Stücken zu fügen. Die von der Lausanner Klassis aufgestellten und der Synode vorgelegten Artikel sind für die Kenntnis der kirchlichen Ideale Virets ein Aktenstück ersten Ranges. Sie verlangten unter anderem, daß keiner ohne sorgfältige Prüfung zum Predigtamt zugelassen würde, daß die eingezogenen Kirchengüter den Armen zugute kommen sollten, daß irgendein Weg gefunden werde, wirkliche Abendmahlszucht zu handhaben, also das Recht der Exkommunikation, und daß man Fürsorge treffe für bessere Unterweisung der Jugend in Schulen und Katechismusunterricht. Mit voller Klarheit erscheinen hier bereits die Grundlinien der Überzeugungen, die Viret in den Kampf seines Lebens getrieben haben: die kirchliche Verwendung der Kirchengüter und die von kirchlichen Organen geübte Disziplin [42].

Inzwischen hatte die Tragödie in Genf ihren Abschluß erreicht mit dem Ratsbeschluß vom 23. April 1538, der die Verbannung der drei Prediger Farel, Kalvin und Koraud aussprach. Aufs tiefste war Viret mitbetroffen. Bis in die letzten bangen Tage hinein war er Kalvins Vertrauter, der über jede Wendung im Gang der Ereignisse eilige Nachricht empfing [43]. Er war einer der vier Gesandten, die der durch den gewaltsamen Bruch bestürzte Berner Rat nach Genf schickte, um die Bevölkerung umzustimmen und mit ihren Predigern auszusöhnen. „Viretus wirt ouch hin geschickt, an offenen Kanzeln das Volk zu vermanen, sich eins besseren zu bedenken", heißt es in der Instruktion der Gesandten. Der Versuch scheiterte. Die Verbannten kehrten über Lausanne nach Bern zurück und wandten sich nach einem unerquicklichen Aufenthalt in Bern nach Basel, wo sie

am 5. oder 6. Juni ankamen. Der erste Gruß nach der Ankunft ging nach Lausanne an Viret und den noch dort weilenden blinden Koraud und berichtete von den Gefahren der Reise, der Ursache ihrer plötzlichen Abreise von Bern und der glücklichen Ankunft am Ziel [44]). Treulich unterrichteten die Reisenden den Freund über ihre Pläne und Hoffnungen, mit Spannung seine Berichte erwartend. Viret beabsichtigte, sie im Juli in Basel zu besuchen; sie rieten aber selbst von dem Unternehmen ab, damit er in Bern keinen Argwohn errege. Er konnte vorerst nichts anderes für sie tun, als sie mit seinen Segenswünschen begleiten, als Kalvin in Straßburg sein reiches Arbeitsfeld fand und Farel in seine Nähe nach Neuchâtel gerufen wurde. Dafür forderten die heimischen Verhältnisse seine ganze Aufmerksamkeit.

Unter tatkräftiger Unterstützung Berns, auch gegenüber dem halbherzigen Lausanner Rat, durfte er seine Arbeit in Kirche und Schule treiben. Der einsame, von Pflichten überhäufte Mann mit seiner zarten Gesundheit verlangte nach einem Heim, nach einer Gefährtin seiner Freuden und Leiden. Er glaubte sie gefunden zu haben in Elisabeth Turtaz von Orbe. Am 6. Oktober 1538 wurden sie von Farel getraut, der Kalvin von „der fröhlichen Hochzeit" erzählte. Der Hochzeitstag war freilich nur ein flüchtiges Aufatmen in einer Arbeit, die mehr als eines einzelnen Mannes Kraft heischte. „Viret trägt jetzt in Lausanne die ganze Last allein. Täglich hält er Vorlesungen und Predigten. So verlebt er seine Flitterwochen", heißt es einige Wochen nach der Hochzeit in Farels Brief nach Straßburg.

Mit allen Führern der Reformation in Deutschland und in der Schweiz lag Viret besonders die Ausbildung des theologischen Nachwuchses am Herzen. Die früheren Mönche und Priester, die zur evangelischen Kirche übertraten, waren nur in seltenen Fällen ohne weiteres zum Gemeindedienst geeignet. Für das Waadtland kamen deutsche Theologen nicht in Betracht. Man half sich mit Franzosen. Aber Berns von Viret freudig aufgenommener Plan war, aus dem eignen Land die künftigen Leiter der Kirche zu gewinnen. In den ersten Jahren beteiligte er sich lebhaft an dem Betrieb der neugegründeten Akademie

mit Vorlesungen über das Neue Testament, während Karoli das Alte behandelte. Nach Karolis Weggang übernahm er sogar alttestamentliche Vorlesungen. „Viret, ein frommer und gelehrter Mann, hat uns den Matthäus erklärt und wird in diesen Tagen den Jesajah anfangen“, erzählte sein akademischer Kollege Konrad Geßner im Sommer 1539 seinem jungen Züricher Freund Rudolf Gualther, der in demselben Sommer nach Lausanne kam zum Studium der französischen Sprache und Virets treuer Freund wurde [45]. Auch nachdem Viret seine Tätigkeit an der Akademie eingestellt hatte, blieb er stets bemüht, tüchtige Gelehrte nach Lausanne zu ziehen als Professoren oder zur Leitung des vom Berner Rat 1540 gestifteten theologischen Konvikts, des Collège des douze Escholiers. Ein großer Teil seiner Korrespondenz, vor allem mit Kalvin, betraf die Herbeiziehung geeigneter Männer an die Akademie, die während der Wirksamkeit Theodor Bezas 1549—58 ihre höchste Blüte erreichte. Der Umgang mit bedeutenden Humanisten wie Korderius und Celio Sekundo Kurione war ihm Bedürfnis und Erholung. Selbst für den den Genfer Kalvinisten verdächtigen Sebastian Kastellio trat er ein und beherbergte ihn in seinem Hause. Obwohl er die Charakterfehler des Mannes wohl durchschaute, bat er Kalvin um mehr Milde in seinem Urteil über ihn und hielt dem Tadel des Freundes, er stehe zu sehr auf Kastellios Seite, die Frage entgegen, ob nicht Kalvin gefehlt habe durch zu große Heftigkeit und Bitterkeit [46]. Auch pflegte Viret einige Schüler und Studenten in seinem Haushalt zu haben. Mit einzelnen derselben wie z. B. mit Josua Wittenbach, dem Sohne des Bürgermeisters von Vienne, oder dem Sohne seines Freundes Nicolas von Watteville aus Bern stand er lebenslang in herzlichem Verkehr. Freilich mußte er es ähnlich wie Kalvin erleben, daß er von dem einen oder andern in seinem Vertrauen getäuscht wurde, indem ihm Briefe abhanden kamen und zu seinem Schaden verwendet wurden [47].

Kaum hatte Viret nach dem vorläufigen Abschluß der Genfer Kämpfe ein wenig Ruhe nach außen, als er sich sofort wieder den Bemühungen um Einrichtung einer kirchlichen Disziplin in Lausanne widmete. In einem Brief an Bullinger [48]) vom 20. Fe-

bruar 1540 sprach er sich deutlich und einfach über seine Motive aus: „Statt des papistischen Gottesdienstes haben wir jetzt lautere Predigten; zwar ein überaus wertvoller Schatz, eine glückliche Veränderung, aber wir wünschen kräftigeren Fortgang und sind sehr beunruhigt durch die geringen Früchte, die das Evangelium bringt: durch die große Verachtung des Worts und der Sakramente, durch den Mangel an Gottesfurcht, so daß wir fürchten, allmählich in eine Art Atheismus zu versinken, wenn alle Religion und Gottesfurcht aus den Herzen ausgetilgt ist. Wir dachten daran, in der so zuchtlosen Gemeinde irgendeine Disziplin einzuführen. Nur wissen wir noch nicht, in welcher Kirche wir ein Beispiel finden können. Die frühere Zucht wieder aufzurichten, geht nicht an, sie hat selbst zu viele Gebrechen und möchte den Verdacht erwecken, wir wollten die Gewissen wieder knechten. Wir wünschen eine möglichst einfache, mit der apostolischen möglichst übereinstimmende Ordnung." Bullinger soll helfen, ein Heilmittel gegen die Krankheit zu suchen. Wir sehen, nicht irgendeine Theorie führte Viret in den Kampf, sondern die Erfahrungen der Praxis hießen ihn den Vorsatz fassen, eine Zuchtordnung durchzusetzen. Es liegt ja nahe, an Kalvins Einfluß auf ihn zu denken. Allein wäre Kalvins Einfluß der maßgebende gewesen, hätte er sich einfach an die von diesem in Genf erstrebte Ordnung halten können. Bei Viret ist das kirchliche Ideal aus der Schrift und der täglichen Erfahrung selbständig erwachsen. Dieser Charakter war nicht hastig in seinen Entschlüssen, aber hatte er eine Überzeugung gewonnen, verfolgte er sie auch mit eiserner Zähigkeit.

III. Der Retter der Reformation in Genf.

Noch war freilich Virets Zeit nicht gekommen. Bevor sein Kampf mit Lausanne und Bern entbrannte, wurde er wieder auf das wohlbekannte, heiße Schlachtfeld nach Genf gerufen und hatte Gelegenheit, in der Genfer Schule seine Überzeugungen zu erproben. Schon in der Osterzeit 1539 hatte er mehrmals zur großen Erbauung der Gemeinde in Genf gepredigt. Ein direkter Ruf des Rates gelangte an ihn Anfang August 1540,

als die Nachfolger der Vertriebenen durch Antoine Marcourt erklärten, daß sie sich ihrer Aufgabe nicht länger gewachsen fühlten. Viret lehnte diesmal noch ab mit der Begründung, er werde die Last nicht tragen können und dürfe die ihm anvertraute Kirche ohne Kränkung der Obrigkeit und seiner Kollegen nicht verlassen. Bald darauf machte Kalvin selbst dem Genfer Rat den Vorschlag, an seiner Stelle Viret nach Genf kommen zu lassen, bis er wegen seiner Rückkehr einen endgültigen Beschluß gefaßt habe. Die Straßburger schlossen sich dem Rat Kalvins an, daß „Viret, der wahrhaft fromme, kluge und beherzte Mann", der bedrängten, nach einer festen Hand verlangenden Stadt möchte zur Hilfe gegeben werden. Der Magistrat zauderte nicht, seine Bitte dem Lausanner Prediger zu wiederholen, der denn auch sofort seine Bereitschaft erklärte, falls Bern zustimme. „Ich gehöre nicht mir, sondern den Kirchen, für die der Herr mich bestimmt hat." „Obwohl ich hinter Kalvin weit zurückstehe in Fähigkeit und Gelehrsamkeit", schrieb er, „so seid doch versichert, daß wir gegen euch und die Kirchen Gottes von derselben herzlichen Gesinnung erfüllt sind." Farel flehte die Berner Prediger an, die Beurlaubung Virets bei ihrem Rat durchzusetzen. Am 31. Dezember 1540 wurde wirklich der Urlaub für ein halbes Jahr erteilt, nachdem Genf durch besondere Gesandte in Bern vorstellig geworden war. In den ersten Tagen des neuen Jahres siedelte er nach Genf über. Farel meldete nach Straßburg: „So ist noch niemand empfangen worden, keine Gemeinde drängt sich verlangender zum Gehör des Wortes Gottes." Seidem Viret in der Stadt weilte, war Kalvin über seine Gemeinde beruhigt: „Das eine tröstet und erquickt mich, daß unser Wunsch wegen Viret erfüllt ist."

Er wurde der Retter Genfs aus der grenzenlosen Verwirrung und Verbitterung. Nur in der gewissen Hoffnung, daß Kalvins Rückkehr bloß eine Frage der Zeit sei, hatte er die Berufung angenommen, und wurde nicht müde, selbst den Freund durch seine Briefe zur Heimkehr aufzufordern und andere, z. B. die Berner Kollegen zu bitten, in diesem Sinne auf ihn einzuwirken [49]). Seine Versuche, Kalvin an den Gedanken der Rückkehr zu ge-

wöhnen, waren nicht immer sehr geschickt und eindrucksvoll. „Nicht ohne Lachen“, erwiderte Kalvin am 19. Mai 1540 auf eine dieser Mahnungen, „habe ich Deinen Brief gelesen, in dem Du so freundlich für meine Gesundheit sorgst. Ich soll nach Genf, damit ich wieder gesund werde? Warum nicht lieber direkt ans Kreuz? Ich würde lieber mit einem Male sterben als in jener Folterkammer immer wieder gequält werden. Wenn Du, mein Viret, mich gesund sehen willst, dann unterlaß derartige Ratschläge.“

Virets Ankunft hatte sogleich die heilsamsten Folgen. Voller Freude erzählte er Kalvin: „Du glaubst kaum, mit welchem Beifall die Predigten aufgenommen werden, wie die ganze Stadt ein neues Gesicht gewonnen hat. Alle sind der Parteiungen und Unruhen herzlich überdrüssig, so daß sie gar nicht mehr daran erinnert werden wollen und die Hand des Herrn anerkennen müssen.“ „Die Obrigkeit ehrt das Wort und die Prediger und tut in der Sache des Herrn nichts ohne deren Rat.“ Er dankte für die Anzeichen der Besserung und Reue, die er bemerkte. Nur über das Übermaß der Arbeit seufzte er bisweilen, die noch dadurch erschwert wurde, daß er häufiger nach Lausanne reisen mußte, um Komes zu helfen. Er hatte nicht einmal immer die Zeit, die notwendigsten Korrespondenzen ohne mannigfache Störung zu erledigen. Über den Erfolg der Tätigkeit Virets heißt es in einem Schreiben Jacques Bernards an Kalvin: „Zögere nicht zu kommen und das neue Genf zu sehen, erneut, Gott sei Dank, durch die Arbeit Petrus Virets.“ Voll und ganz erkannte der Rat seine Dienste an und erhöhte zum Beweis seiner Dankbarkeit sein Einkommen [50]). Als der Rat hörte, daß Viret ihnen wieder genommen werden sollte, beschloß er, an die „christlichen Kirchen und auch nach Bern zu schreiben, daß man ihnen zur Mehrung der Ehre Gottes Viret lassen möge“. Kalvin konnte von ihm mit Recht dem Genfer Rat bezeugen: „Er ist von solcher Treue und Klugheit, daß ihr über Vernachlässigung nicht klagen dürft.“ Mit Bangen dachte man in der Stadt an die Wiederabberufung des teuren Mannes. Denn auch Lausanne verlangte nach seinem Prediger. Doch

diesmal hatte Genf an dem Berner Rat einen guten Fürsprecher, der die Lausanner beschwichtigte und Viret versicherte, er könne getrost bis zum bestimmten Termin bleiben. „Die Kirche wäre zusammengebrochen, hätte Gott sich unser nicht erbarmt und unsern ehemaligen treuen Pastor Petrus Viret zu uns geschickt"; „seitdem er uns von unseren Berner Bundesgenossen für etliche Monate überlassen ist, hat die evangelische Predigt die reichste Frucht gebracht und die durch ihn uns vom Herrn zuteil gewordene Erbauung und Tröstung hat Frieden und Einigkeit in unserer Stadt wieder hergestellt". Mit diesen Worten motivierte der Genfer Rat sein Gesuch an Zürich, die befreundete Stadt sollte ihnen beistehen, daß Bern den Urlaub Virets noch verlängere.

An den Ereignissen, die zur Rückkehr Kalvins führten, nahm er natürlich den kräftigsten Anteil. In seinem regen Austausch mit dem Freunde würdigte er wohl die Gründe, die diesen zögern ließen, versäumte jedoch keine Gelegenheit, Kalvin zur Eile anzuspornen [51]). Zuweilen fürchtete Viret, bei seinem schwachen Körper nicht alles tragen zu können, was ihm oblag: die Gemeindearbeit, die Sorge für die Schule, deren er sich auch in Genf mit Eifer annahm [52]), seine nie ruhende Fürsorge für die zahlreichen evangelischen Flüchtlinge aus Frankreich, die in Genf eine Zuflucht suchten. Kalvin beschwor ihn, nicht zu ermatten: „Ich weiß, wie vieles dich ängsten und quälen kann. Aber bedenke, daß der Herr dir den Posten in der Kirche, deren Wohl dir am Herzen liegt, bis zu meiner Ankunft übertragen hat." Endlich kam der Ersehnte zurück und gelobte am 13. September dem Genfer Rat in feierlicher Sitzung, wie früher auch in Zukunft der treue Diener der Gemeinde zu sein. Am 16. September teilte er Farel seine Heimkehr mit: „Nach Deinem Wunsch bin ich hier festgehalten. Gott wende es zum Besten. Wenn nur Viret bei mir bleibt, den ich auf alle Fälle hier behalten möchte. Du und alle Brüder müßt mir darin beistehen, wenn Ihr nicht wollt, daß ich zwecklos hier gequält werde." Zweifellos auf Kalvins Anregung richteten Prediger und Rat von Straßburg das Gesuch an Bern, Viret für ein weiteres Jahr zu beurlauben.

Kalvin selbst versicherte Butzer: „Ich setze alles in Bewegung, daß er mir nicht genommen wird."

Ehe die beiden Männer an die Wiederherstellung der Genfer Kirche gingen, waren sie genötigt, in Neuchâtel zwischen Farel und der gegen ihn wegen seiner freimütigen Predigt aufgehetzten Gemeinde zu vermitteln [53]). Farel hatte die sittliche Haltung einer zur Familie des Gouverneurs gehörigen Dame nach vergeblicher seelsorgerlicher Ermahnung öffentlich auf der Kanzel getadelt. Seine zahlreichen Gegner dachten, diesen Anlaß zur Vertreibung des kühnen Predigers zu benutzen. Die Angelegenheit berührte den ganzen reformatorischen Kreis der Schweiz aufs tiefste. Man sah in dem Vorgehen der aufgeregten Neuchâteler eine unerhörte Störung der kirchlichen Ordnung und Schmähung des evangelischen Predigtamtes. Der zur Vermittlung von Bern geschickte Gesandte richtete nichts aus, stellte sich sogar anfangs auf die Seite der Gegner Farels. Um den Brand zu dämpfen, ging Viret mit einer ausführlichen Instruktion des Genfer Rats nach Neuchâtel. Als ehemaliger, immer noch geliebter Prediger der Gemeinde konnte er mit einiger Aussicht auf Erfolg den schwierigen Auftrag übernehmen. Aber trotz aller Mühe mißlang der Versuch. Nach einer gewaltigen Rede schien er gewonnen zu haben; da vereitelte der ungeschickte Vorschlag des Berner Ratsherrn Jean Jacques von Watteville, den endgültigen Entscheid zwei Monate hinauszuschieben, den guten Ausgang. Denn nun erhob sich gegen den halbherzigen Vorschlag Farel in seiner ganzen grimmigen Größe. Die beiden unversöhnlichen Überzeugungen des reinen Cäsareopapismus, dem Watteville Ausdruck verlieh in den Worten: „Wenn ich einen Knecht ausbezahlen und wegschicken kann, der mir mißfällt, warum nicht einen Prediger?" und die Überzeugung der französischen Reformatoren von der Würde der Kirche und der Hoheit des Amtes stießen scharf aufeinander [54]). Unverrichteter Sache mußte Viret von Neuchâtel scheiden. Erst einige Monate später wurde der unerquickliche Handel zu Farels Gunsten entschieden.

Inzwischen war die neue Kirchenordnung dem Genfer Rat, wie dieser gewünscht hatte, überreicht worden, von Kalvin und

Viret verfaßt, wie denn alle Schritte zur Ordnung und Erbauung der Gemeinde von beiden gemeinsam geschahen. Obgleich vor der breiten Öffentlichkeit Kalvin als die handelnde Person auftrat, und Virets Anteil an dem Werk im einzelnen sich nicht genau bestimmen läßt, wußte Kalvin selbst und der ganze Freundeskreis sehr wohl, wie viel an Virets Eingreifen und der von ihm persönlich ausgehenden Wirkung lag. Darum erschien ihnen allen eine etwaige Abberufung Virets als eine ernste Gefahr für die Genfer Reformation. Der Rat von Straßburg, die Basler Prediger, Oswald Mykonius, Farel bestürmten Bern mit der Bitte, ihn an Kalvins Seite zu lassen. Anfangs November 1541 riß sich Kalvin aus aller Arbeit los und reiste zur Versammlung der Lausanner Klassis nach Vevey, um sich der Fürsprache der dortigen Kollegen in Bern zu versichern, schrieb auch an Peter Kuntz und Simon Sulzer, die geistlichen Führer Berns. Er glaubte, die Genfer Kirche nicht durch die drohenden Stürme hindurchsteuern zu können ohne Viret. Daß in Genf Friede herrsche, verdanken sie „dem sanften und freundlichen Sinn“ seines Freundes; nur mit ihm, dem allein Zuverlässigen, könne er das von Viret glücklich angefangene Werk zu Ende bringen, nur mit dem äußersten Schrecken denke er an seinen Abzug [55]).

Viret wußte, wie schwer er zu entbehren war. Der Gedanke an die durch sein Scheiden entstehenden Schäden erfüllte ihn mit Sorge, der Blick auf den dann einsamen Genossen mit Wehmut. Auf der anderen Seite wußte er sich verantwortlich für seine Lausanner Gemeinde, die bereits so lange ungenügend versorgt war. Aber er wollte nichts selbst entscheiden, sondern Gottes Wege gehen. Mitten aus heißem innerem Kampf heraus schrieb er an Myconius: „Die Rücksicht auf mich liegt mir fern; ich kenne nur die Rücksicht auf die Kirche Christi, deren Dienst ich mich einmal geweiht habe, und ich fürchte nur, daß bei den meisten mehr menschliche Zuneigung im Spiele ist als die rechte Sorge um die Kirche.“

Die Scheidestunde schlug. Mit Kalvin hatte er noch an dem seligen Sterbebett Ami Porrals gestanden, ihres treuesten und verständigsten Genfer Freundes, da erschien am 8. Juli 1542

ein Gesandter von Lausanne vor dem Rat, um Viret an die Rückkehr zu mahnen. Zwei Tage später verließ er die Stadt. Der Rat sprach ihm seinen Dank aus und überreichte ein Ehrengeschenk. Sulzer hatte recht, wenn er teilnehmend Kalvin zurief: „Du hast die Hälfte deiner Kraft verloren und das Volk einen treuen Hirten"; und Kalvin seufzte: „Die neugewählten Kollegen haben einen guten Anfang gemacht, aber es ist nichts gegen Viret."

IV. Der Kampf um die Kirche.

Als einen Mann, der für sein kirchliches Ideal mit Erfolg gearbeitet hatte, empfing Lausanne seinen Prediger zurück. Die 18 Monate in Genf, zum Teil an Kalvins Seite, sind für sein kirchliches Handeln in der Folge bestimmend gewesen. Wenn er sich bald nach seiner Rückkehr an die Neuordnung der Lausanner Kirche machte, so waren es zwar nicht neue Ideale, neue Überzeugungen, die ihm erst in Genf erwachsen waren und die er jetzt durchzusetzen suchte. Die Selbständigkeit der Kirche und die Notwendigkeit der kirchlichen Zucht und Selbstbehauptung standen ihm, wie wir sahen, längst fest. Aber seine Überzeugungen hatten sich gefestigt, nachdem er in Genf gesehen, daß sie durchführbar seien; sie hatten über ihn solche Macht gewonnen, daß er seine ganze künftige Tätigkeit von ihnen durchdringen und beherrschen ließ.

Viret traf seine Gemeinde in verwahrlostem Zustand an. Voll Hoffnung erhob die immer noch vorhandene päpstlich gesinnte Partei ihr Haupt. Die Gottesdienste waren vernachlässigt. „Ich kam, sah und war entsetzt", rief er aus, „es war nur zu wahr, was wir über den Zustand dieser Kirche gehört hatten[56])." Vorsichtig hielt er sich jedoch in den ersten Wochen zurück und begnügte sich mit allgemeinen Ermahnungen an den Rat. Die Hebung des Kirchenbesuchs faßte er zunächst ins Auge. Es wurde beschlossen, eine neue Psalmenausgabe für den gottesdienstlichen Gesang einzuführen, die „leichter und hübscher zu singen sei als die in Genf übliche Ausgabe". Dann aber, nach einer eiligen Reise nach Neuchâtel und Bern, legte er Hand an das

ihm wichtigste Werk, die Einrichtung der Kirchenordnung in Lausanne.

Am 8. August 1542 bat er Kalvin um ein Exemplar der Ordonnances ecclésiastiques, „die wir zusammen aufgestellt haben". Obgleich er fürchtete, daß viele seinem Bemühen widerstehen und nur wenige helfen würden, war er entschlossen, „etwas zu wagen in der Hoffnung, daß der Herr Gelingen verleihen wird". Der große Kampf, der auf dem Boden des Waadtlandes zwischen Kalvin-Virets Kirchenideal und dem zwinglischen Staatskirchentum Berns durchgerungen wurde, setzte ein mit einer Eingabe der Lausanner Klassis an den Berner Rat vom 1. November 1542, nachdem schon im März desselben Jahres auf einer Synode zu Vevey die Handhabung der Kirchenzucht und des Bannes gefordert und Protest erhoben war gegen die Verwendung des konfiszierten Kirchenguts zu nichtkirchlichen Zwecken [57]. Das Schreiben der Lausanner Klassis trägt an der Spitze den programmatischen Satz: „Keine weltliche Gewalt, welcher Art sie auch sei, hat das Recht, von sich aus den Predigern vorzuschreiben, was sie lehren sollen, oder den Gemeinden, was sie zu glauben haben, sondern allein Gott durch seine gemäß seinem Wort versammelte Kirche." Darum sei, abgesehen von den gewöhnlichen Kapitelversammlungen, jährlich oder alle zwei Jahre eine Generalsynode nötig zur Verhandlung über die Lehre und Disziplin. Zweitens solle der Verkauf der Kirchengüter unterbleiben. Die Lausanner erklärten, daß nicht Neuerungssucht oder feindliche Gesinnung gegen die herrschende Stadt sie treibe, sondern ihr Gewissen verbiete ihnen das längere bequeme Schweigen. Damit hob der offene Kampf an, den Viret unter vielen Widerwärtigkeiten bis zum bitteren Ende durchgehalten hat. Es sind offenbar Kalvins Gedanken, von Viret aus voller Überzeugung vertreten, die uns in dieser Eingabe begegnen. Unter seiner steten Beratung schritt Viret vor; Kalvins Zuruf ermunterte ihn an jeder Etappe des weiten Weges. Auch in jener Eingabe der Lausanner Klassis läßt sich ein Memorandum Kalvins deutlich wiederfinden [58].

Der Zeitpunkt für den Versuch, diese Forderungen in Bern

zu vertreten, hätte gar nicht ungünstiger gewählt sein können. Der Abendmahlsstreit zwischen dem Zwinglianer Erasmus Ritter und den Butzianern Simon Sulzer, Beat Gering, Peter Kuntz und Konrad Schmid hatte die Gemüter gegen alles Neue äußerst mißtrauisch gemacht und war vorläufig durch den Befehl des Rats geschlichtet worden, sich an die Sätze der Berner Disputation von 1528 zu halten und jede Neuerung in Zeremonien und Einrichtungen zu unterlassen. Auch die Waadtländer Dekane hatte man gezwungen, diesen Befehl des Rats anzuerkennen und ihren Synoden mitzuteilen, sehr zum Verdruß Kalvins, der gewünscht hatte, daß die Waadtländer offen den Satz bekennen sollten: „Beim Abendmahl wird unsere Gemeinschaft mit Christus nicht nur dargestellt, sondern sie wird auch verwirklicht.“ Anders als Viret, der den Beschluß des Rats erträglich fand und seiner Überzeugung noch einen Spielraum gelassen glaubte, weissagte Kalvin schwere Kämpfe mit diesem Staatskirchentum, das die kirchliche Entwicklung von Beschlüssen einer Magistratsmehrheit abhängig machte [59]). Die Eingabe der Lausanner Klassis fand bei den Berner Herren keine Gnade. Zum 14. Januar 1543 wurden Viret und einer seiner Kollegen in die Hauptstadt zitiert und mit ihren Wünschen glatt abgewiesen. Eine neue Disziplin brauche nicht aufgerichtet zu werden, da die Prediger ja jetzt schon an den Sitzungen der Chorgerichte teilnehmen und hartnäckige Sünder der Obrigkeit anzeigen könnten. Der Verkauf der Kirchengüter solle fortgesetzt werden, da er gerade zum Vorteil der Landschaft geschehe. Würden die Prediger bei ihren Anklagen beharren, so würde der Rat schärfere Mittel gegen sie anwenden.

Für den Augenblick mußte Viret schweigen. Entmutigt war er nicht. „Uns reut die Mühe nicht“, schrieb er an Farel, „wir hoffen, daß der Herr mehr und mehr unsere Versuche segnen wird, obgleich der alte Feind auf immer neuen Wegen uns Last bereitet.“ Welch ein Heldenmut Viret beseelte in jenen Monaten der Sorge und Enttäuschung, geht hervor aus einem Trostbrief an Farel, der eben in Metz unter großer Trübsal der bedrängten Gemeinde diente. Der Geplagte rief dem Geplagten zu: „Ich

muß mich oft hier ängstigen, wenn ich sehe, daß ich von so vielen und so großen Übeln umgeben bin ohne Hoffnung auf reichere Frucht. Dennoch haben wir auf unserem Posten zu beharren, ob wir nun in der Schlachtreihe oder im Ansturm oder in der Verteidigung stehen, bis der Feldherr anderswohin ruft." In Lausanne wüte die Pest und habe bereits den Hilfsprediger weggerafft, aber „wir sind zu allem bereit, vertrauend auf die Güte Gottes, der uns gebrauchen will zu seinem Ruhm". Ähnlich wie Kalvin liebte auch Viret militärische Bilder. Ungesucht flossen sie ihm aus der Feder und lassen uns einen Einblick tun in ein kampfesfrohes, von dem einzigen Willen zum Gehorsam gegen den Feldherrn erfülltes Herz. Die Empfindung der Furcht behielt bei diesen Männern nie die Oberhand. Mit derselben zähen Ruhe, mit der er z. B. in der schweren Pestzeit 1543 den Entschluß faßte: „Wenn nicht anders gesorgt werden kann, habe ich mich entschlossen, die Kranken zu besuchen; das ist mir lieber, als daß irgend jemand dazu genötigt wird, der den Dienst nicht gern verrichtet", fuhr er fort, in Lausanne für praktisches Christentum und in Bern für die Freiheit der Kirche seine Kraft zu verzehren. Ein vorwärts drängender, unerschütterlicher Charakter, der nie zurückschrak, wenn er in Christi Auftrag handelte, aber sich zugleich keiner Unbilligkeit, keines ungestümen Auftretens schuldig machen wollte. Als Kalvin ihn einst tadelte, daß er zu schnell zur Versöhnung mit einigen Gegnern bereit gewesen sei, erwiderte er: „Es tat mir offen gesagt leid, daß wir nicht etwas strenger dem Übermut einzelner entgegengetreten sind. Aber ich fürchtete, ich möchte gar zu unversöhnlich erscheinen, wenn mir ein zu hartes Wort entfiele, weil ich doch vor allem der Beleidigte war, und durch mein Beispiel möchten andere beeinflußt werden, sich gehen zu lassen. Wie sich nun auch die Sache verhalte, mein Gewissen ist ruhig. Ich will lieber, daß man mir meine Geduld als Fehler anrechnet, als Heftigkeit und Ungestüm [60]." Daß er kraftvoll durchgreifen konnte, wenn Gottes Ehre ihm bedroht schien, zeigte sein Verhalten gegen die in der Gemeinde sich breit machende Unsittlichkeit um die Weihnachtszeit 1543. Vergeblich hatte er sich schon

häufiger darüber beim Rat beklagt, auch in der Predigt die öffentlichen Laster angegriffen. Ein besonders eklatanter Fall von Unzucht bewog endlich das Konsistorium zu strengem Einschreiten und zur behördlichen Anzeige. Sofort erhob sich ein Sturm der Entrüstung über Verletzung der Rechte der Stadt, bei dem sich besonders die sogenannte „Abbaye des enfants de la Ville“ hervortat, ein Vergnügungsverein junger wohlhabender Männer, der Virets Bestrebungen stets eine aufrichtige Feindschaft entgegenbrachte. Viret griff am folgenden Sonntag die Führer und Begünstiger der Unruhen in der Predigt heftig an. Nach dem Gottesdienst stellte der Führer der „Lausanner Jugend“, Jacques de Praroman, den kühnen Prediger vor der Tür der Kirche zur Rede und forderte ihn unter Drohungen vor Gericht. Allein beschützt durch den Lausanner Rat errang Viret einen vollständigen Sieg [61]). Durch Berns Urteilsspruch wurden die Rädelsführer bestraft und die Genossenschaft aufgelöst. Viret selbst fühlte sich durch solches Auftreten der Gegner nicht eingeschüchtert, sondern nur um so stärker angetrieben, die Einrichtung einer Disziplin in die Hand zu nehmen. „Ich werde nicht dulden, daß die Autorität des Predigtamtes so mit Füßen getreten wird. Wenn die berufenen Instanzen keine Vorsorge treffen, werde ich eher mein Amt niederlegen.“

Man möchte fragen, warum er das in den „Chorgerichten“ oder „Konsistorien“ gegebene Mittel nicht besser benutzte, Ordnung zu schaffen. Er versuchte es wohl. Aber infolge der geringen, diesen Körperschaften zugestandenen Befugnisse und darum auch geringen Autorität richteten sie nichts aus. Viret urteilte von den Konsistorien seiner Synode: „Sie sind fast stumm und kaum kann ich durch mein Andringen etwas erreichen. Höchstens die Scham zwingt sie zuweilen, etwas zu tun, wenn es gar nicht mehr anders geht, aber so lässig, daß es besser gewesen wäre, sie gar nicht zu bemühen. Kaum hat man etwas angefangen, läßt man es wieder fahren, so daß die Kirche jedes Ansehen verliert.“ Daß die Klage über die Konsistorien Grund hatte, beweisen die wiederholten Versuche Berns, mehr Eifer und Ernst hineinzubringen, wenn auch ohne grundsätzliche Veränderung

der Einrichtung. Außerdem waren nicht alle Prediger des Waadtlandes einig mit Virets Bemühen; sogar in der Lausanner Klassis, die doch der Herd des Widerstandes gegen die kirchliche Herrschaft Berns war und immer mehr wurde, fehlte es nie ganz an Gegnern.

Dennoch wich Viret nicht, obgleich er für die nächste Zeit schwieg. Sehr verlockend war nach der Ablehnung seiner Wünsche durch die Regierung der Wunsch der Genfer, ihn in ihre Stadt zu ziehen. Kalvin meinte im März 1544, man würde in Bern Viret doch loslassen, wenn man kräftig darauf bestände. Viret scheint mit dieser Übersiedelung wirklich einen Augenblick gerechnet zu haben. Wenigstens hieß es unter den Studenten, wie sein Hausgenosse Josua Wittenbach nach Zürich meldete, Viret würde mit seiner Familie für ein halbes Jahr nach Genf ziehen. Er war auch einige Tage in Genf, gehorchte aber schließlich dem Willen der Lausanner Klassis, die von seinem Weggang Schaden für ihre Kirche befürchtete. „Hätte es dem Herrn gefallen“, schrieb er an den Genfer Rat, „daß euer Verlangen sich erfüllte, hätte ich mich gern seinem Willen gefügt. Allein ich gehöre nicht mir und kann und darf nicht dem Willen Gottes und seiner Kirche widerstreben, durch die er mir den seinigen kundtut.“ Solange Viret noch irgendeine Hoffnung für Lausanne hegte, blieb er seiner Gemeinde treu.

Gerade in den Jahren 1543—46 schien sich alles zu vereinigen, Virets Begeisterung zu lähmen. Sein Hauswesen litt unter dem tödlichen Siechtum seiner Gattin, das ihm auch empfindliche finanzielle Lasten auferlegte. Wie gerne wäre er häufiger nach Genf geeilt, mit Kalvin zu beraten, den Freund zu trösten in seinen furchtbaren Kämpfen oder für sich selbst Trost zu holen! Allein die kranke Gattin hielt ihn zu Hause fest [62]). Immer wieder mußte der treue Freund, der Arzt Textor aus Genf herüberkommen, der vergeblich seine Kunst an der Leidenden versuchte. Viret beugte sich tapfer auch dieser Führung Gottes, der Ende Februar 1546 die Gattin von seiner Seite rief. Kurz vor ihrem Tod sandte er noch an Kalvin Nachrichten über die Trübsal in seinem Haus und sagte: „Ich danke Gott aufs herzlichste, daß

er mit so freundlicher Hand uns züchtigt." Als er drei Jahre später nach dem Tod der Gattin Kalvins diesem seine Teilnahme aussprach, gedachte er jener schmerzvollen Zeit mit den Worten: „Ich war so niedergeworfen, daß mir die ganze Welt als schauerliche Einöde erschien. Nichts Freundliches war da, nichts, was meinen Schmerz lindern konnte." In diesen Jahren der Krankheit seiner Frau, der Heimsuchungen durch Pest und Teuerung klopfte sogar äußere Not an Virets Tür [63]). Anfangs November 1543 heißt es in einem Brief an Kalvin: „Ich bin so bedrängt, daß ich weder Geld noch Brot habe", und dankbar nahm er die Hilfe des Freundes an, der ihm als Antwort umgehend 4 Dukaten zur beliebigen Verwendung schickte. Nur die wirkliche Not konnte ihn dazu bringen, Hilfe anzunehmen. Ein ihm im Mai 1543 nach einem Besuch in Genf angebotenes Geschenk hatte er abgelehnt. Obwohl selbst in Schulden, wollte er die Witwe eines verstorbenen Freundes nicht mahnen wegen des Geldes, das ihr Gatte ihm schuldete; Kalvin sollte raten, ob er sie vielleicht bitten könne, ihm statt des Geldes aus der Bücherei ihres Mannes etwa Cyprians Werke zu geben [64]).

Zu der häuslichen Misere kam der stete Ärger mit dem Kollegen Beatus Komes, dessen wir oben gedachten. Bald waren es die häufigen Reisen des medizinierenden Amtsgenossen, die Viret eine doppelte Arbeit auflegten, bald dessen unvorsichtiger Wandel, der ihm in einigen Fällen den scharfen Tadel Berns zuzog. Erst nach vielen unangenehmen Auseinandersetzungen nahm Komes 1545 seinen Abschied, um die Entlassung aus dem Amt zu vermeiden. Persönlichen Groll trug Viret dem ungetreuen Mitarbeiter nicht nach, sein Segenswunsch geleitete den Scheidenden, Gott möge ihn zu seiner Ehre leiten. In Jacques Valier erhielt er dann einen Amtsgenossen nach seinem Herzen, der in der Gemeinde und nach außen ritterlich an Virets Seite stand.

Sehr peinlich war für Viret das fortgesetzte Mißtrauen Berns und die oft kleinliche, bureaukratische Art, mit der man ihn dort behandelte. Wohl waren die Berner Staatslenker und Theologen nicht blind und undankbar gegen seine Verdienste und seine edle Persönlichkeit. Bei Männern wie den Brüdern Watteville, dem

Staatssekretär Nikolaus Zurkinden und andern stand er in hoher Achtung. Auch die Berner Prediger waren ihm meist wohlgesinnt. Besonders seit 1548, seitdem Johannes Haller und Wolfgang Muskulus in der Kirche maßgebenden Einfluß besaßen, erfuhr Virets Persönlichkeit eine freundliche Beurteilung. Der Gegensatz lag rein auf sachlichem Gebiet. In Bern ahnte man, daß Virets Ideale ganz andere Wege gingen als die der Berner Ratsherren, und beobachtete mit Mißtrauen jeden seiner Schritte. Wie oft ist er nach Bern gerufen worden zur Verantwortung wegen dieser oder jener Äußerung! So gaben auf einer Synode zu Neuchâtel am 30. Oktober 1543, um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen, die Brüder unter Virets Teilnahme den Predigern von Mömpelgard, denen der Landesherr Christoph von Württemberg die Zeremonien seines lutherischen Stammlandes aufzuzwingen suchte, ihren Rat, wie sie sich verhalten sollten. Viret glaubte, daß die Mömpelgarder in einzelnen Äußerlichkeiten nachgeben könnten; nur zu Dingen, die die Lehre berührten, wie die Feier katholischer Festtage wie Mariä Empfängnis und Himmelfahrt, oder die Taufe der Kinder durch Hebammen sollten sie sich nicht drängen lassen, da sie gegen die Schrift und den Brauch der alten Kirche seien [65]). Kaum war die Teilnahme Virets an der Synode der Regierung bekannt geworden, als sie ihn nach Bern forderte und ernstlich ermahnte, sich vor jeder Neuerung zu hüten und nichts gegen die Gewohnheiten der Berner Kirche zu unternehmen.

Virets Erholung unter all den Trübsalen und Nadelstichen war in Lausanne der Umgang mit dem feinen Humanisten Coelio Kurione, der mehrere Jahre die Schule mit Glück leitete, und vor allem der Verkehr mit Kalvin. Der sonst in seinen privaten Angelegenheiten so zurückhaltende Genfer öffnete Viret gegenüber sein Herz, erzählte von dem Befinden seiner Frau und übermittelte deren Grüße an Virets Frau. Besorgt um des Freundes Gesundheit, bat er ihn mehr als einmal, bei ihm in Genf Atem zu schöpfen. Nie versagte er sich, so oft Viret seines Rats bedurfte, dessen gewiß, daß er auch bei dem Genossen nicht vergeblich anklopfte. „Ich weiß keinen Rat mehr, du kannst ihn geben“; „könnten wir nur zwei oder drei Stunden zusammen

sein"; — das sind einige der Seufzer, in denen sich Kalvins Wertschätzung des Freundes verrät. Ihre vertrautesten Gedanken sprechen sie einander aus. Bei Prediger- und Lehrerwahlen in Genf oder Lausanne sowie bei der Versorgung der Diaspora mit tüchtigen Predigern erbat einer des andern Urteil. Virets literarische Pläne fanden bei Kalvin aufrichtige Teilnahme, sein erstes größeres Werk, die Disputations chrestiennes von 1544 ging mit Kalvins empfehlender Vorrede in die Welt. Umgekehrt las Viret sorgsam des anderen Schriften. Als Kalvin unter dem Namen des Gallasius 1545 seine heftige Streitschrift gegen Karoli herausgab, bat Viret ihn, einzelne Scheltworte zu mildern; auch einige sachliche Irrtümer berichtigte er und bemerkte z. B. von einem Zitat, daß es nicht, wie Kalvin meinte, von Kato stamme, sondern von Sokrates. Auch scherzen, herzlich lachen konnten die beiden miteinander [66]), ebenso wie sie miteinander weinten. Nach dem Tode der Gattin wurde Viret von Kalvin nach Genf eingeladen: „Komm und befreie dein Herz von Kummer und aller Beschwer. Fürchte nicht, daß ich dir irgendeine Arbeit zumute. Will dich einer belästigen, hat er es mit mir zu tun." Sogar ein Pferd wollte er ihm entgegenschicken, damit er nur komme, und scherzend drohte er, ihm nicht mehr zu schreiben, bis er nach Genf gereist sei. Freilich zu langen Klagen hatten diese Helden der Tat keine Zeit. Als Kalvin dem Freund einmal eine Reihe von Todesfällen aus dem Kollegenkreis mitteilte, fügte er die für die Lebensauffassung unserer großen Führer charakteristische Bemerkung hinzu: „Aber es ist billig, daß wir dem Herrn sterben, der für uns zuerst gestorben ist." Uns Heutige mutet es eigenartig an, wenn kaum zwei Monate nach dem Tod der Elisabeth Turtaz Kalvin bereits an die Wiederverheiratung des Verwitweten dachte und sich eifrig bemühte, ihm die geeignete Gefährtin zu finden [67]). Aber Viret mit seiner schwachen Gesundheit, seinem großen Hauswesen und seiner ungeheuren Arbeitslast konnte nicht lange allein bleiben. Das sah Kalvin ein, auch wenn Viret noch nicht an eine neue Ehe denken mochte, wie er am 14. Oktober Kalvin erwiderte. Mit diesem wünschten auch die Freunde Farel und de Falais ihm eine treusorgende Gattin. Noch vor dem Jahresende ent

schloß er sich, eine ihm von seinem Freund Sonnerius empfohlene Witwe zu heiraten. „Zwar bin ich", schrieb er in reizender Resignation an Kalvin, „nicht sehr für Witwen eingenommen, aber weil es schwer ist, alle Unbequemlichkeiten zu vermeiden, muß man einige in Kauf nehmen." Kalvin war bei der Hochzeit Ende November 1546 Hochzeitsgast. Diese zweite Ehe mit Sebastienne de la Harpe, der sechs Kinder entsprossen, ist für Viret eine Quelle reichen Glückes geworden. Während der heißen Kämpfe des Jahres 1550 äußerte er gegen Kalvin: „Ich bin in den größten Schwierigkeiten und ermatte unter der Last, je mehr die Hoffnung auf Besserung schwindet. Meine einzige Erquickung ist der Friede im Haus und die Liebe und Eintracht unter den Kollegen und Lehrern und das Gedeihen der Schule. Hätte ich das nicht, würde ich nicht mehr leben oder anderswohin ziehen[68])." Hin und her flogen die Grüße zwischen den Familien der Freunde in Genf, Lausanne und Neuchâtel. Idelette Kalvin pflegte Virets Frau in Krankheitszeiten und umgekehrt. Einladungen zu Taufen wechselten mit Briefen voll Sorge und Teilnahme. Der Pfarrherr der rue Madeleine saß nicht nur gern im Kreis der Freunde, denen sein Haus stets gastlich sich öffnete, er war nicht nur zu Hause in der Kinderstube. Er freute sich auch an der Natur und spricht von den Vöglein, die er in seiner Studierstube gehegt habe: „Ich habe kleine Stieglitze mit ihren Alten in meinem Haus gehabt, die mir ein wundervolles Zeugnis von der Güte Gottes gaben. Ich sehe noch die Männchen und Weibchen, die die harten Körner zerkleinert hatten und dann zu ihren Kleinen kamen, die ihren Schnabel öffneten und den Alten die Nahrung aus dem Rachen zogen. Und wenn ein größeres unter den Kleinen war, das schon seine Nahrung empfangen hatte, aber seinen Brüderchen ihr Teil wegnehmen wollte, dann schlugen es die Alten und jagten es fort und duldeten nicht, daß eins für zwei aß, und sie wußten wohl, wer etwas bekommen hatte und wer nicht. Ich erzähle, was ich mit eignen Augen in der Studierstube gesehen habe[69])." Eine herzliche Freude an seinem Familienglück atmete aus Virets Briefen, wenn er etwa Kalvin Nachricht gab über das Befinden seines Patenkindes Marthe oder Farel

erzählte von einer Gefahr, aus der dessen Patenkind Maria durch Gottes Güte errettet war, oder wie er Maria selbst nach Genf in Pension gebracht habe. Sebastienne de la Harpe wurde ihm die erwünschte Gefährtin, die ihn nicht verließ, bis er im fremden Land die Augen schloß.

In der Tat, ohne sein glückliches Heim im Rücken wäre es ihm noch viel schwerer gefallen, tapfer die Aufgaben zu lösen, die ihm seine Gemeinde und das Verhältnis zu Bern stellte. Mit immer neuer Hoffnung wiederholte er seine Anläufe, bis er endlich nicht mehr zweifeln konnte, daß er gegen Felsen lief.

Zunächst nahte der Konflikt zwischen dem Zwinglianismus und dem Butzerianismus, den der Berner Ratsbeschluß von 1542 nur scheinbar beschwichtigt hatte, seiner Katastrophe [70]), und erschütterte auch Virets Stellung. Dieselben rücksichtslosen Gegner, denen Sulzer und die Seinen erlagen, hatten längst mißtrauisch die Verbindung der Waadtländer Prediger mit Genf beobachtet. Der Berner Senator Eberhard von Rumlang schrieb am 28. April 1548 an Bullinger: „Auch die Lausanner hatten, nicht ohne Kalvins Einwirkung, den Butzerianismus in ihre Schule eingeführt. Sobald der Rat davon erfuhr, wurden die Lausanner gezwungen, für ihre uns verdächtigen Behauptungen ihre Beweise beizubringen.“ Bei der vom Rat befohlenen Untersuchung der von den Lausanner Theologen eingeforderten 10 Thesen über die Schlüsselgewalt der Prediger [71]) traten Sulzer und seine beiden Genossen für dieselben ein, erzürnten aber durch ihre Verteidigung der Thesen den des Streites müden Rat dermaßen, daß er Sulzer, Gering und Schmid trotz der Fürsprache von 28 Berner Predigern ihres Amtes entsetzte. An Neigung, Viret ihr Schicksal teilen zu lassen, fehlte es in Bern nicht. Der Zwinglianer Jodokus Kilchmeyer war ihm feindlich gesinnt. In seiner nächsten Nähe war Andreas Zebedäus, der durch Virets Verwendung als Nachfolger Coelios zum Rektor der Lausanner Schule berufen war, sein grimmiger Feind und ließ keine Gelegenheit unbenutzt, in Lausanne und Bern gegen ihn zu arbeiten. Eben jetzt hatte Viret Zebedäus reichlich Stoff zum Angriff gegeben durch die Herausgabe seines Buches „De

la vertu et usage du ministère de la Parolle de Dieu et des sacremens dépendans d'icelle et des différents, qui sont en la chrestienté à cause d'iceux". Dieses vor der Drucklegung von Kalvin durchgesehene und mit Viret besprochene Schriftchen, in dem der Verfasser seine Überzeugungen von der Würde des Predigtamts und der Notwendigkeit der Exkommunikation ausspricht und die Meinung bekämpft, daß die Sakramente bloße Zeichen seien, war dem Berner Rat gewidmet. Es hatte, wie es scheint, zuerst handschriftlich im Freundeskreis zirkuliert und war von Zebedäus in gehässiger Weise den Bernern mitgeteilt worden. Viret meinte, hätte man unter den Predigern darüber reden können, wäre alles leicht beizulegen gewesen, aber einzelne Sätze seien in böser Konsequenzmacherei so verstanden worden, als wollte er ein neues Papsttum aufrichten und sich wie die römischen Priester das Recht des Bindens und Lösens zuschreiben. Der Unwille der Berner wurde noch vermehrt dadurch, daß aus Briefen, die ein früherer Amanuensis Viret gestohlen hatte, scharfe Äußerungen über Bern und ungünstige Bemerkungen über Zwingli kolportiert wurden. Wer Viret freilich kannte und einigermaßen verstand, wußte, daß er für die Pastoren keine Würde erstrebte, die über die Schrift hinausging. Rudolf Gualther in Zürich, der einst in Lausanne studiert und die französische Sprache erlernt hatte und gern die eine oder andere französische Schrift Virets übersetzte [72]), bezeugte ihm in jenen Tagen der Verdächtigungen: „Nie habe ich dich kennen gelernt als einen, der den eignen Ruhm mehr suchte, als das Heil der Gläubigen." Auch Nägeli, einer der Führer des Berner Staatswesens, wollte ihm wohl wegen seiner Ehrlichkeit, und Johannes Haller, zur Rettung der Berner Kirche aus Zürich berufen, schrieb von Viret nach ihrem ersten Zusammentreffen an Bullinger: „Er scheint mir ein frommer Mann zu sein und nicht böse gesinnt." Viret wünschte keinen Bruch. Auch Haller, von Bullinger noch besonders gemahnt [73]), gegen Viret freundlich zu sein, suchte den Frieden. Dennoch wären wohl die Verhandlungen zwischen ihm und dem Rat nicht so glimpflich abgelaufen, wenn man nicht Rücksicht genommen hätte auf seinen untadligen

Wandel, auf seine der Lausanner Kirche geleisteten Dienste und darauf, daß er Landeskind war [74]). So bedrohlich erschien Kalvin und Farel eine Zeitlang die Situation, daß sie im Mai 1548 persönlich in Zürich um Bullingers einflußreiche Fürsprache für ihren Freund warben. Trotzdem Zebedäus ihn als Lutheraner verklagte, wurde er freundlich behandelt, als er anfangs Juli 1548 vor dem Berner Rat erschien. „Alle nahmen mich sehr freundlich auf; ich traf Haller, für den ich gute Hoffnungen hege, und auch Kilchmeier und Rumlang boten mir alle Dienste an", konnte er an Kalvin berichten. Es war ein Glück für Viret, daß Haller schon bald die Unlauterkeit der Motive des Zebedäus durchschaute. Im August fürchtete Haller noch, auf Grund der von Zebedäus eingelieferten Mitteilungen aus dem Viretschen Buch würde er schließlich doch entsetzt werden; vier Wochen später sprach er gegen Bullinger die Hoffnung aus, daß sich im Waadtland der Friede würde wiederherstellen lassen. Hallers — „unsern werten und innigstgeliebten Bruder" nannte ihn Viret — tatkräftige Unterstützung bewog sogar den Rat, den Lausannern die gewünschte, anfangs in Bern so perhorreszierte Generalsynode zuzugestehen zur Schlichtung der schwebenden Händel, in erster Linie des Streites mit Zebedäus.

Allerdings sah Haller nicht ohne Sorgen der Synode entgegen. „Bsorg, es werde seltzam zugan. Ich bin ihrs wäsens gar voll und müd", klagte er seinem Bullinger beim Gedanken an die auf den 20. März 1549 zusammenberufene Versammlung. Mit der Sehnsucht nach Frieden reiste er zur Synode: „Ich wünschte, wir könnten alle in Frieden leben, die wir alle Christi Eigentum sein wollen." Viret gab sich auf Hallers Rat daran, ein einfaches Bekenntnis über das Abendmahl zu entwerfen, um den Vorwurf fremder Lehre abzuwehren. Auch er war zum Frieden und zum Vergeben persönlicher Beleidigungen bereit, unter der Bedingung, „daß der Ehre Christi und dem Predigtamt kein Abbruch geschehe", sonst wolle er lieber noch schwerere Kämpfe erdulden. Dem ruhigen Haller war das welsche Wesen nicht sympathisch. Er, der in der kirchlichen Herrschaft der Obrigkeit kein Arg sah, mußte bei Viret und den Seinigen manches

für Streit um Kleinigkeiten halten, während es in Wahrheit um die großen Grundfragen kalvinischer und deutsch-schweizerischer Kirchenideale ging. Vor der Synode fand eine Inspektion der Klassis und der Akademie statt durch Haller und das Magistratsmitglied Steiger, von der Haller den übelsten Eindruck empfing. Selbst Viret erschien ihm jetzt als „tybig und loquax". Einzelnes konnte Haller vorher ordnen. Das Schwierigste, die Sache mit Zebedäus, wurde auf die Synode verschoben. Über den Verlauf der Synode ein zutreffendes Urteil zu fällen, ist unmöglich. Virets Berichte lauteten befriedigt. Er hatte die Hoffnung, daß Zebedäus um des Friedens willen würde versetzt werden, eine Hoffnung, die sich auch im Laufe des Jahres erfüllte. Haller dagegen war entsetzt über die Leidenschaft, die in den Verhandlungen zutage trat. Nach vier Tagen wurde die Synode auf Befehl des Rats wegen der Streitigkeiten abgebrochen [75]). Von Viret nahm Haller einen guten Eindruck mit und freute sich, daß der, der mit den heftigsten Vorurteilen der Berner und mit niedrigen Verleumdungen zu kämpfen hatte, gerechtfertigt und nun seiner Obrigkeit und ihnen allen um so teurer sei. Über die Synodaltagung versicherte Haller Kalvin: es sei fürchterlich gewesen. „Ich weiß nicht, ob diesem Volk die Streitsucht mehr im Blute liegt als den Deutschen. Bei uns Deutschen geschieht alles würdevoller, auch kürzer und mit mehr Erfolg. Hier habe ich fast überall in ein Nest giftiger Schlangen gegriffen." Der Berner Rat hat nach dieser bewegten Tagung nie wieder eine Generalsynode des Waadtlandes gestattet, trotz der Hoffnung, die Haller anfangs hegte: „Die Synoden sollten häufiger gehalten werden, dann werden auch allmählich der Haß und die Verdächtigungen abschleißen."

Bei aller persönlichen Hochschätzung Virets konnte Haller einen gewissen Unmut gegen „die Franzosen" nicht mehr los werden. Er sah eben die treibenden Prinzipien nicht, er sah nur unruhige Köpfe, denen möglichst wenig Gelegenheit zum Zanken gegeben werden dürfe. Als eine Hauptursache des ganzen Elends galten ihm die wöchentlichen Kolloquien der einzelnen Klasses, zu denen jeder Prediger sich einfinden mußte, um mit

den übrigen einen Text zu besprechen und die brüderliche Zensur aneinander auszuüben. Haller veranlaßte, daß der Berner Rat diese Versammlungen kurzerhand untersagte durch ein Edikt vom 2. September 1549, das nur noch vier offizielle Kolloquien jährlich gestattete [76]). Viret war ohne Zaudern zum Widerstand entschlossen, um den Angriff auf ihre Gewohnheiten abzuwehren, dessen sich bewußt, daß er „die Sache Christi und der Nachwelt führe". Brieflich und persönlich wurden die Lausanner in Bern vorstellig. Farel legte bei Haller, Kalvin bei Muskulus sein Wort für die Kolloquien ein und richtete sogar an den Berner Rat eine Verteidigung der Einrichtung. Auch die Züricher wurden abermals zur Hilfe gerufen. Aber der Rat handhabte seine Edikte und verstand sich nur dazu, freie Zusammenkünfte der Klasses zu erlauben zur Schriftbesprechung. Viret fügte sich dem Unvermeidlichen, nachdem er in einem würdigen Schreiben an die Berner Prediger ernsten Protest erhoben hatte gegen die von Bern neben der Einheit in der Lehre erstrebte äußere Uniformität der Gebräuche, gegen den unerbetenen Eingriff der Berner Prediger in die Lausanner Ordnungen und besonders gegen die Drohung, die Lausanner des Pfarrwahlrechts zu berauben, wenn sie nicht gehorchten [77]).

Haller hatte geglaubt, mit der Freigabe der nicht amtlichen Kolloquien ein wertvolles Zugeständnis gemacht zu haben. Daß Viret empört war über die wenig „kirchliche Art" des Vorgehens, wie Kalvin an Bullinger schrieb, war ihm unverständlich. Ihm waren die Lausanner „streitsüchtige Köpfe", „unruhige, übermütige Menschen", die nur durch die Obrigkeit in Ordnung gehalten werden könnten, er witterte in allem den „Straßburger Geist". „Aus unserem Afrika", heißt es wohl, wenn er Nachrichten über das Waadtland gab. Zwischen Viret und Haller herrschte ein eigenartiges Verhältnis. Viret mußte der vornehmen, klaren Persönlichkeit und dem frommen Sinn des Berners Gerechtigkeit widerfahren lassen, er sehnte sich nach dessen Vertrauen, zuweilen ist es, als ob er geradezu durch offene Aussprache um Hallers Vertrauen ringe [78]). Umgekehrt erstrebte auch Haller ein herzliches Zusammenwirken mit Viret; er kam ihm entgegen,

soweit er es verstand. Viret übte nicht immer die Kunst, guten Rat anzunehmen. Beza klagte einmal über den Freund: „Er läßt sich nicht raten und vertritt die beste Sache schlecht.“ Aber auch Haller gab sich kaum Mühe, den Gedanken der Lausanner bis auf den Grund nachzudenken. Eine so ernste Sache, wie die Forderung Virets, daß zum Tisch des Herrn nur zugelassen werden solle, wer sich durch sein Bekenntnis als Christ ausgewiesen habe, und daß die Kirche Zuchtmittel besitzen müsse, Unwürdige aus ihrer Mitte zu entfernen, tat er ab mit der oberflächlichen Bemerkung, Viret strebe nach der Ohrenbeichte und der Inquisition. Nichts hat Viret so geschmerzt wie diese Verständnislosigkeit. In seiner großen Satire Le monde à l'Empire et le monde démoniacle von 1561, die von den verschiedenen Teufeln spricht, die Christi Reich zerstören, schildert er rückblickend auf seine Kämpfe unter dem Bild der „weißen Teufel“ voll Entrüstung das Verhalten derjenigen, die evangelische Christen sein wollten, aber jeder wirklichen Reformation widerstanden.

Um die Handlungsweise Berns recht zu würdigen, darf nicht vergessen werden, welcher Haß dort herrschte gegen Kalvin und alles, was mit Kalvin verbunden war. Viret sei von Kalvin verdorben worden, schrieb Nägeli an den treuen Freund Virets Christoph Fabri und ließ sich auch durch Fabris eifrige Verteidigung nicht vom Gegenteil überzeugen. Es gab Zeiten, in denen selbst der Berner Antistes Haller keinen brieflichen Verkehr mit dem von ihm verehrten Kalvin pflegen durfte, um nicht bei den Seinigen Haß zu erwecken [79]). Da alle Stürme, die über Genf in den krisenreichen Jahren 1546—1555 dahinbrausten, auch in Bern und Lausanne die Wasser in Aufregung brachten, war es infolge Virets Stellung zu Kalvin und Genf natürlich, daß die Berner stets das peinliche Gefühl hatten, in ihren Maßnahmen gegen Genf das Waadtland, besonders die Lausanner Klassis gegen sich zu haben.

Der furchtbare Kampf Kalvins gegen die Familie Favre und ihren Anhang, der sich mit Pausen von 1546—1555 hinzog und mit dem völligen Sieg des Reformators endete [80]), rief Viret häufig nach Genf. Von beiden Parteien wurde seine Vermitt-

lung erbeten, und mehrmals gelang es ihm, die Gemüter zu versöhnen. Wenn Viret einst den Freund an das Wort Ovids erinnerte: „res est solliciti plena timoris amor“, so hat er die Wahrheit dieses Worts in jenen Kampfesjahren an sich erfahren. Auf der einen Seite Kalvin, in Virets Augen der Verfechter der Wahrheit, des Evangeliums, der göttlichen Zucht, sein Herzensfreund; auf der anderen Männer, die wie der Genfer Generalkapitän Ami Perrin ihm ebenfalls nahe standen, die von seiner Obrigkeit in Bern geschützt wurden. Er zweifelte keinen Augenblick, wohin Gewissen und Freundespflicht ihn riefen. Obgleich er wußte, daß er sich damit in Bern unmöglich machte, trat er für den Freund ein und ermunterte ihn, sich durch die Mächtigen der Erde nicht erschrecken zu lassen. Die Kämpfe seien ein Siegel des Pastorenamtes, lesen wir mehr als einmal in den Trostbriefen des oft selbst nach Trost verlangenden Streiters. „Wenn du zu kämpfen hast, so erlebst du nichts Neues; noch schwerere Kämpfe erwarten uns, aber der Herr wird mit uns sein.“ Der Vielbeschäftigte ließ es sich nicht verdrießen, allein oder mit Farel zu kommen, wenn Kalvin ihn als Nothelfer rief, sei es um durch Virets Trostwort vor dem Verzagen bewahrt zu werden, — auch dieser Starke hatte Stunden, in denen er stöhnte: „Ich bin gebrochen, wenn nicht der Herr die Hand ausstreckt“, — sei es um seinen Magistrat durch den großen Einfluß Virets zu gewinnen. Dann wieder trat Viret für Kalvin in Bern ein und suchte Stimmung für ihn zu machen oder die Schikanen abzuwehren, durch die die Berner Kalvin zu ärgern und sich an ihm und Genf zu rächen gedachten. Ihm war Genf „das Bollwerk Christi“, daher protestierte er gegen das von manchen Landvögten noch in besonders gehässiger Form abgekündigte Verbot des Berner Rats, in Genf zu kommunizieren, und gegen den Versuch, die geistigen Bande zwischen Genf und dem Waadtland zu zerschneiden.

Gerade dies aber erstrebten die Berner Herren, die Kalvin als den Vater aller Übel betrachteten, seitdem an seiner Wachsamkeit und Klugheit ihr Plan gescheitert war, Genf politisch und kirchlich unter ihre Botmäßigkeit zu bringen. Um aus den

Waadtländern echte Berner zu machen, genügte nicht die Gleichheit der Zeremonien. Damit auch der Kanal verstopft werde, durch den Kalvins Gedanken in die Bevölkerung drangen, sollte an Stelle des bisher gebrauchten Genfer Katechismus der Berner Katechismus gesetzt werden [81]). Sie hofften dadurch dem Übergreifen der Genfer dogmatischen Kämpfe einen wirksamen Riegel vorzuschieben, die Hieronymus Bolsec wegen der Erwählungslehre Kalvins entzündet hatte. Ohne daß die Klassis vorher gefragt wurde, verfügte die Hauptstadt im Januar 1552 die Annahme ihrer liturgischen Formulare und ihres Katechismus. Gegenüber solchem Cäsareopapismus konnte die Klassis nicht stille sein. In ihrem Einspruch hob sie hervor, daß es nicht angehe, ohne Befragung der Prediger derartige Anordnungen zu treffen durch einfachen Beschluß der Machthaber. Auch nötige sie die Rücksicht auf die Gewohnheit des Volks, einem Befehl zu widersprechen, der in den noch ungefestigten Gemütern Verwirrung stiften müsse, wenn sie plötzlich andere Ausdrücke und Formeln besonders bei der Verwaltung der Sakramente hörten. Trotzdem Bern seinen Willen mit gewohnter Hartnäckigkeit durchsetzte, gelang es nicht, den Streit um die Erwählung fernzuhalten, da der Rat dem aus Genf verbannten Bolsec eine Zeitlang Zuflucht in seinem Gebiet gewährte und die Möglichkeit gab, alte Gegner Virets wie Zebedäus aufs neue mit Waffen gegen den gehaßten Mann zu versehen und alle die Elemente zusammenzuscharen, die Kalvin und dem Genfer Geist abhold waren. Der sich erhebende Hader verursachte Viret viele bittere Stunden und lästige Verhandlungen in Bern, nicht zum wenigsten deshalb, weil er in dogmatischer Befangenheit seine von ihm aufgestellten Formeln über den Erwählungsglauben [82]) von allen Synodalgenossen anerkannt wissen wollte und sich nicht zu der Einsicht aufzuschwingen vermochte, daß die Wahrheit, die der Erwählungsgedanke birgt, unter verschiedenen Formeln zum Ausdruck gelangen kann. Haller sowohl wie Bullinger waren Prädestinatianer, nur ihre Formeln und ihre aus dem Grundgedanken gezogene Konsequenz waren verschieden von Kalvin und Viret. In dem Verlauf des unfruchtbaren Streites wurde zwar Bolsec auf Hallers Betreiben

landesverwiesen, weil seine Unlauterkeit und Streitsucht auch den Berner Schutzherren lästig wurde, aber in den Parteien blieb doch viele Erbitterung zurück. Sogar das Band der persönlichen Verehrung und Freundschaft löste sich, das Viret mit dem vornehmen Freund Kalvins Jacques de Bourgogne, Herrn von Falais, verknüpfte[83]), als Falais Bolsecs Partei ergriff[84]). Meinte der Rat, den Brand löschen zu können durch das Verbot, überhaupt über Prädestination und Exkommunikation zu disputieren, statt die von Lausanne wegen der Prädestinationsfrage erbetene Generalsynode zu erlauben, so forderte das Verbot jetzt die Opposition erst recht in die Schranken, die sich verletzt fühlte in ihrer tiefsten Überzeugung, daß die weltliche Obrigkeit in Lehrfragen nichts zu bestimmen habe. Die alte, immer wieder zurückgestellte Hauptfrage wurde wieder aufgerollt: selbständige Zucht durch kirchliche Organe. Man war in Lausanne entschlossen, nicht mehr nachzugeben.

Auch die Zustände in den Gemeinden drängten zu einer Entscheidung. Von den Klagen Virets über den sittlichen Tiefstand seiner Kirche mag man vieles abziehen; soviel ist jedenfalls richtig und kommt in den diesbezüglichen Verordnungen Berns zum deutlichen Ausdruck, daß die Predigt des Evangeliums ohne die mit ihr verbundene Zucht gegen offenbare Sünder nicht imstande gewesen ist, den Geist der Unordnung und sittlichen Laxheit zu bannen. Es ist müßig, Betrachtungen darüber anzustellen, ob Viret vielleicht nachsichtiger und in der Weise Bullingers und Hallers mit wenigerem zufrieden gewesen wäre, wenn ihm nicht das leuchtende Beispiel Genfs als der von Gottes Gesetz beherrschten Stadt stets vor Augen gestanden hätte. Im Grunde handelte es sich doch nicht um ein Mehr oder Weniger des augenblicklichen sittlichen Standes, sondern um das Prinzip: muß die Kirche Zucht üben? Indem Viret das mit allen seinen Gesinnungsgenossen bejahte, war der offene Kampf eine Notwendigkeit. Überblicken wir kurz seine wichtigsten Etappen.

Eine bedeutsame Hilfe in der Auseinandersetzung mit Bern und in allen Verwicklungen der fünfziger Jahre war für Viret Theodor von Beza geworden. Seit Oktober 1549 auf Virets

lebhaftes Betreiben hin als Professor des Griechischen in Lausanne angestellt, war er nicht nur die erste Zierde der glücklich aufblühenden Akademie, sondern auch der theologische Berater Virets und in Gemeinschaft mit ihm oder dem treuen Valier der Übermittler der Beschwerden und Wünsche der Lausanner Kirche in Bern. Durch ihn kam der Friede in den Kollegenkreis an der Akademie, von den Streitigkeiten, wie sie zu des Zebedäus Zeiten die Klassis durchtobt hatten, finden wir keine Spur mehr. Von seinem Zusammenleben mit den Professoren konnte Viret Eberhard von Rumlang erzählen: „Wir leben alle in großer Übereinstimmung der Herzen, der Sitten, der Gedanken uud der Lehre.“ Als Beza im Juni 1551 tötlich erkrankte, schrieb Viret unter Tränen die trübe Kunde nach Genf. Vor Trauer und Furcht wagte er nicht, eine nötige Reise nach Bern zu unternehmen, bis Bezas Befinden sich besserte.

Im November 1554 überbrachte Beza die Forderung der Klassis wegen einer Disziplin nach Bern, unfroh, die Vergeblichkeit der Reise ahnend. Hätte nicht Virets Mut und Hoffnung ihn festgehalten, er wäre gern von Lausanne fortgegangen. Schon am 22. Oktober 1555 erklärte er Bullinger, daß er den Tag seines Abzugs herbeisehne. Allmählich verlor auch Viret die Hoffnung, etwas auszurichten und durch die Berner Kollegen den Rat zu bewegen. „Ich habe gelernt“, heißt es in einem Brief an Kalvin, „von Menschen wenig Günstiges zu erwarten, und seitdem können auch traurigere Nachrichten mich nicht mehr so erschüttern.“ Wenn er dennoch in Bern anhielt und dem offenen Bruch auswich, tat er es aus Pflicht, „weil es sich um Gottes Sache handelt, nicht um die meinige“. In Einzelheiten gelang es hier und dort, in Bern etwas durchzusetzen. So kam von Bern im Januar 1551 ein Edikt, daß in Lausanne ebenso wie in Bern Meineidige zur Strafe ein Kreuz küssen sollten. Im Einverständnis mit Kalvin baten Viret und Beza um Annullierung des seltsamen Erlasses für Lausanne und erlangten, was sie wünschten [85]). Auch in Personalfragen erwies sich der Rat nicht immer unfreundlich. Aber was bedeuteten Erfolge in solchen Nebendingen! Was bedeutete ihm schließlich die ihm auch

während des heißesten Kampfes bis in die letzten Tage vor der Absetzung bezeugte persönliche Hochachtung des Lausanner und Berner Magistrats, was galt ihm die ihn ehrende Meinung Hallers, daß er wohl der geeignete Mann wäre für eine friedliche Aussprache mit den deutschen Lutheranern, wenn er mit dem, was ihn einzig bewegte, lauter Mißerfolg hatte! Auch das tröstete ihn nicht, daß Versuche der Gegner in Lausanne, seine Amtswirksamkeit zu verkleinern, scheiterten und nur die Lauterkeit seines Charakters an den Tag brachten [86]). Unbeirrt ging er auf sein Ziel los, endlich mit Bern ins reine zu kommen. Wahrlich nicht leicht-leichtsinnig, nicht im Übermut. Zu Hause lag ihm gerade in den der Entscheidung vorangehenden Monaten ein krankes Weib. Er selbst war körperlich sehr mitgenommen. Die Last der Kinder hatte ihn in solche Armut gestürzt, daß der Genfer Rat ihm als seinem treuen ehemaligen Prediger von oft erprobter Gesinnung 25 Dukaten als Ehrengeschenk sandte. Derselbe vornehme Sinn, der ihn früher bewogen hatte, ein ihm zugedachtes Geschenk abzulehnen, hieß ihn nun die aus herzlicher Liebe stammende Gabe annehmen [87]). Er rüstete sich zur Entscheidung aus Gewissensdrang.

Im Februar 1558 war Viret bereit. „Wir werden das Äußerste versuchen, nachdem andere Mittel sich als nutzlos erwiesen haben“, schrieb er Kalvin. Beza sollte wieder die Bitten der Klassis in Bern vertreten; Viret in Gemeinschaft mit seinen Kollegen Jacques Valier und dem Hilfsprediger Arnaud Banc trug sie am 13. März dem Rat von Lausanne vor, der jedoch antwortete, nichts ändern zu wollen. Wie man in Bern urteilte, erhellt am deutlichsten aus der Bemerkung Hallers: „Als der Streit um die Erwählung eben ein wenig eingeschlafen war, drängten die Lausanner auf das eine, daß sie eine Kirchenzucht bzw. das Exkommunikationsrecht erhielten. Dies betrieben sie in allen Klasses, so viele auf ihrer Seite standen, und hofften, nachdem ihnen dies Recht gewährt sei, würden sie die unterdrücken und ausschließen können, die in der Erwählungslehre oder anderen Lehren von ihnen abwichen. Der Rat schlug es ihnen ab mit Rücksicht auf unsere Kirchen, weil er jenen nicht zugestehen dürfe,

was in den deutschen Kirchen nicht Sitte wäre, und weil er es für gefährlich hielt, etwas Neues einzuführen, und weil jene suchen würden, sich gegenseitig zum großen Ärgernis für die Gemeinden zu exkommunizieren und zu verschlingen. Jene aber hörten nicht auf, durch häufige Gesandtschaften ihre Forderungen vorzubringen [88])." Der Berner Rat hatte nicht die Absicht, die Klassis durch einfache Abweisung zu brüskieren. Er schlug vor, in jeder Gemeinde 4 oder 6 Älteste zu wählen, die gemeinsam mit den Predigern die Ungehorsamen und Unordentlichen vernehmen, auch nötigenfalls vom Abendmahl abmahnen sollten, aber ihnen den Zutritt nicht verweigern dürften, wenn sie trotz der Abmahnung zum Tisch des Herrn kämen. Gerade diese letztere Klausel machte das Einlenken des Rats wertlos. Mit einer bloß abmahnenden Körperschaft, die die kirchliche Zucht der Polizei zu überlassen hatte, war ihnen eben nicht gedient. Das Ende war vorauszusehen. Beza sah es und wartete die Absetzung nicht ab. Ende September oder Anfang Oktober verließ er seinen Posten und zog nach Genf zum großen Verdruß Virets, dem dieser Schritt als Fahnenflucht erschien. Auch Kalvin war über den Ausgang nicht zweifelhaft. Er ermunterte den Freund: „Du ängstigst dich um die Gemeinde, aber du mußt der Leitung Gottes folgen. Wird es nötig sein, deinen Posten zu verlassen, so kehre zur alten Gemeinde zurück. Unsere Stadt wird eher den Umkreis ihrer Mauern erweitern als Gottes Kinder ausschließen." Nur Viret kam immer wieder von der Hoffnungslosigkeit zur Hoffnung. Damit zu Ostern 1558 in Lausanne das Abendmahl gefeiert würde, sandte Bern Abgeordnete nach Lausanne, den guten Willen des Rats zur Unterdrückung der Laster zu bezeugen, und ließ zugleich Viret zur Besprechung über das von den Lausannern eingereichte Schriftstück über die Disziplin nach Bern rufen. Der freundliche Empfang bei Ratsherren und Kollegen, das willige Gehör, das man ihm schenkte, und die Zusage, wenn er Ostern das Abendmahl austeilen wolle, so sollten offenbare Verächter des Glaubens vor das Konsistorium geladen werden, im übrigen werde man nach den Feiertagen die Angelegenheit endgültig regeln, ließen ihn wieder hoffen und bestimmten ihn, den äußersten Schritt noch hinauszuschieben.

Von der entschlossenen Stimmung im Waadtland sagte Beza Farel: „Die Brüder wollen eher alles dulden als sich weiter in die elende Lage finden, die sie zwingt, wissentlich das zu entheiligen, was kostbarer ist als Himmel und Erde.“ Am 28. Mai gab der Rat seinen Bescheid, in dem sich abermals die Bereitwilligkeit kund tat, den Predigern beizustehen, indem die Landvögte an ihre Pflicht zu erinnern seien, auf Ersuchen der Prediger einzugreifen, aber an der Hauptsache ging man vorüber, an dem Exkommunikationsrecht des Presbyteriums. Auch die Untersuchung vor dem Abendmahl, ob die Teilnehmer etwas vom Evangelium verständen, wie sie nach dem Genfer Vorbild von Viret verlangt wurde, erklärte der Rat für überflüssig. Die Kinderlehre sei dazu da, der Unwissenheit zu wehren. Sollten trotzdem solche vorhanden sein, die die Glaubensartikel oder das Unservater nicht wüßten, so seien sie der Polizei zur Bestrafung anzuzeigen [89]). Dieser Standpunkt des reinen Staatsabsolutismus, dem nach einem Bild Bullingers der Staat als der Vater und die Kirche als das Kind erscheint, konnte sich unmöglich vertragen mit der Überzeugung, die in der Eingabe der Lausanner auf einen klaren, grundsätzlichen Ausdruck gebracht war: 1) Die Chorgerichte seien zu ändern, weil in ihnen geistliche und weltliche Gewalt vermischt sei; ein einfacher Kirchenrat solle ins Leben gerufen werden, der nicht mit Gefängnis und Ähnlichem strafe, sondern nur mit Warnungen und endlich mit dem Ausschluß. 2) Dieser Kirchenrat unter dem Vorsitz der Prediger habe die Kirchengüter zu verwalten und Diakonen zu erwählen, die ihm von ihrer Verwaltung Rechenschaft geben sollten. 3) Der Wiederannahme des Ausgeschlossenen müsse eine öffentliche Abbitte vorausgehen. 4) Vor dem Abendmahl sollten die Prediger Hausbesuche veranstalten, um sich von dem Stand des Glaubens der Gemeindeglieder zu überzeugen [90]). Am 15. August wurde vor dem Berner Rat über die Streitfrage verhandelt, natürlich ohne Erfolg. Den Predigern drohte der Abschied, wenn sie ihre Anträge weiter verfolgen würden. So weit war der offene Riß schon im September, daß Haller die Vermutung äußerte, Viret scheine mit dem Gedanken umzugehen, wie Beza sein Amt niederzulegen. Er ahnte nicht, wie gern

Viret geblieben wäre, hätte er nur gewissenshalber gedurft! Nur mit Schmerzen dachte er an das Scheiden von der Gemeinde, die er aus Rom ausgeführt, vom Waadtland, seiner Heimat, der seine Lebensarbeit gehört hatte. Ein sehr freundlicher und offener Brief Hallers, aus dem nicht undeutlich die Meinung des Schreibers erkennbar ist, daß Viret vieles verdorben habe durch seine Schroffheit und sein Ungestüm, und die Antwort der Regierung an Viret wegen der Disziplin vom 18. November nahmen auch die letzte Hoffnung auf eine erträgliche Beilegung des Konfliktes [91]).

Die Entscheidung mußte folgen am Weihnachtsfest mit dem bevorstehenden Abendmahl. Je freundlicher die Obrigkeit gegen ihn war, je herzlicher Haller schrieb, der wirklich um Viret trauerte [92]), desto schwerer wurde ihm die Weigerung, das Abendmahl ohne vorangegangene Prüfung auszuteilen. Trotz des strikten Mandats der Regierung ließ sich der Lausanner Stadtrat durch Virets Vorstellungen bewegen, die Abendmahlsfeier von Weihnachten auf den 1. Januar 1559 zu verlegen, damit die Unwissenden vorher ermahnt werden könnten. Vor dem Fest noch hatte der Berner Rat, der bereits in Aussicht genommen hatte, Viret und seine Kollegen durch andere zu ersetzen, auf Bitten der Klassis und einer besonderen Gesandtschaft des Lausanner Rats sich mit Virets Bleiben unter den von ihm verfügten Bedingungen einverstanden erklärt. Um so heftiger erhob sich jetzt der Sturm gegen den Ungehorsamen. Die sofortige Absetzung Virets wurde beschlossen und befohlen, die Klassis zur Wahl neuer Prediger zu versammeln und die Mitglieder der Klassis, die sich weigern würden, einzukerkern. Im Februar verließ Viret seine Gemeinde, nachdem ihm der Rat der Stadt noch ein Geschenk als Zeichen seiner Dankbarkeit überreicht hatte. Bullingers und Martyrs Bitten, von denen Haller und andere mildernden Einfluß auf Virets Entschlüsse erhofft hatten, er möge seiner Kirche treu bleiben und die Unvollkommenheiten tragen, erreichten ihn in Lausanne nicht mehr. Die Professoren der Akademie und die meisten Kollegen der Klassis zogen mit ihm in die Fremde. Sein Herz blieb stets der von ihm unter so großen Mühen und Leiden bedienten Gemeinde zugetan. Noch einer der letzten Briefe, die wir von Viret besitzen,

beschäftigte sich mit dem Wohlergehen Lausannes. Von Pau aus, seiner letzten Zufluchtsstätte, bat er am 11. März 1567 den Bürgermeister der Stadt Claude de Praroman, es als seine köstlichste Aufgabe anzusehen, sich der Kirche anzunehmen. „Indem Sie für der Kirche Ehre und Wohlsein sorgen, dienen Sie Gott und arbeiten Sie für sich selbst und für alle, deren Pflege er Ihnen anvertraut hat, und nicht nur für die gegenwärtige Generation, sondern auch für die künftige [93].“

Haller hat die Schuld an der Katastrophe auf Virets Seite gesehen und rühmte das Entgegenkommen des Rats. Viret würde, meinte er, wohl noch mehr erreicht haben, wenn er nicht auf der „Glaubensprüfung“, der inquisitio, bestanden hätte, die den Bernern vor allem widerwärtig war. In Wahrheit liegt die Schuld nicht bei Viret. Es ist zuzugeben, daß er oft heftig und ungestüm war, auch ungeschickt nach dem Tadel Bezas, seine amarulentia wurde ihm auch von Kalvin vorgeworfen, aber selbst hätte er seine Überzeugung mit der feinsten Diplomatie vertreten, der Kampf war doch nicht zu vermeiden, das Ende mußte das gleiche sein, weil sich ausschließende Grundsätze aufeinander stießen, die Fragen: geht die Kirche am Gängelband des Staates oder bestimmt sie selbst ihre Daseinsbedingungen?

Anmerkungen.

1) Eine gute Beschreibung der Festtage und Wiedergabe der wichtigsten dort ausgesprochenen Reden findet sich „Foi et vie“ 1911, Nr. 22 und Le Christianisme au XX Siècle 1911, p. 365 u. 377. — 2) France protestante IX: „Le plus populaire des réformateurs français par ses écrits satiriques comme par sa douce et persuasive éloquence.“ „Leben u. ausgewählte Schriften der Väter der reformierten Kirche“: C. Schmidt, Wilhelm Farel und Peter Viret, Elberfeld 1860. — 3) Métamorphose chrestienne 1561, p. 496. (Nach Viret d'après lui-même, p. 5.) — 4) E. Doumergue, Jean Calvin I, p. 69 ff. — 5) J. Barnaud, Pierre Viret, sa vie et son œuvre, p. 17. — 6) So z. B. La France protestante u. C. Schmidt a. o. O. — 7) Herminjard, Correspondance des Réformateurs II, p. 372, Anm. 9. — Barnaud, Pierre Viret, p. 27 ff. — 8) Viret d'après lui-même, p. 6. — 9) Ruchat, Histoire de la Réformation III, p. 13. — 10) Doumergue, Jean Calvin II, p. 183. — Barnaud a. o. O., p. 46. —

11) Herminjard a. o. O. II, p. 372, Anm. 9 nach der Chronique von Froment. — 12) Farels Bericht an die Gesandten von Bern und Freiburg, Herminjard II, p. 373. — 13) Herminjard II, p. 479. — 14) Calvini opera omnia XII, p. 158. — 15) Calvini opera XV, p. 10. 11. 18. 65. 205. 348. — 16) Viret d'après lui-même, p. 3. — 17) Barnaud a. o. O., p. 67. — 18) Herminjard II, p. 466. — 19) A. Piaget, Documents inédits sur la Réformation dans le pays de Neuchâtel I, p. 515. Zitiert nach Barnaud, p. 68. — 20) Daß Viret anfangs 1533 in Genf gewesen ist, wie Herminjard III, p. 28 annimmt, ist möglich, aber nicht sicher. Herminjard schließt es aus einem von Virets Hand geschriebenen Exemplar eines Briefs der Evangelischen von Genf an den Berner Rat vom 15. März 1533, aber der Brief kann auch eine später von Viret genommene Kopie sein. — 21) Abr. Ruchat, Histoire de la Réformation III, p. 356. — 22) Herminjard III, p. 126. 149. 153. — 23) Die Kritik Virets an Farels Buch Contra Libertinos u. Farels feine Weise, die Kritik des Jüngeren anzunehmen, Calvini op. XIII, p. 335. 363. 388. — 24) Kampschulte, Johann Kalvin I, S. 160 glaubte, die Geschichte von dem Vergiftungsversuch bezweifeln zu müssen, weil in Genf ähnliche Gerüchte sehr häufig gewesen seien. Angesichts der Zeugnisse aus den verschiedensten unverdächtigen Quellen erscheint seine Begründung etwas ärmlich. — 25) Calvini op. VII, p. 303 bis 304. — 26) Es liegt kein Grund vor zu der Annahme, daß Viret vor der deutschen Reise noch nach Genf oder Neuchâtel gegangen sei. Der von Farel in einem Brief an Guillaume du Belly vom Ende September erwähnte Bruder, der sich von Mitleid bewogen zu den deutschen Brüdern begeben habe, kann sehr wohl Viret sein. Herminjard III, p. 359. — 27) Kalvin erinnerte an dieses Zusammentreffen am 1. März 1541. Calvini op. XI, p. 167. — 28) Barnaud, Pierre Viret, p. 109. — 29) Über die Eroberung des Waadtlandes durch Bern Blösch, Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen I, S. 42ff. Über Farels erstes Wirken in Lausanne Ruchat a. o. O. II, p. 177ff. — 30) Herminjard IV, p. 31, Anm. 3; ergänzt wird diese kurze Bemerkung Virets durch die Schilderung, die Farel am 5. Mai 1537 Kapito gab: nicht einmal seine körperliche Pflege habe er gehabt. Calv. op. X$_2$, p. 97. — 31) Herminjard IV, p. 77, Anm. 3. — 32) Den ausführlichen Auszug aus den Akten des Gesprächs bei Ruchat a. o. O. III, p. 181—363. — 33) Herminjard IV, p. 94. — 34) Erst im August 1544 bezog Viret das geräumige Pfarrhaus in der rue de la Madeleine, das jetzt niedergerissen werden soll, nachdem es über 300 Jahre als Pfarrhaus gedient hat. Le Christianisme au XX Siècle 1911, p. 380. — 35) Herminjard IV, p. 105. — 36) Herminjard IV, p. 108; ebenso p. 110 in einem Schreiben Farels an den Prediger Jacques Hugues in Sex. — 37) Herminjard IV, p. 179. — Über den Streit unterrichtet kurz und klar Trechsel, War Servet bei Luther in Wittenberg? Theol. Stud. u. Kritiken 1881 IV, S. 678ff. — 38) Herminjard IV,

p. 238. — 39) Herminjard IV, p. 230. — 40) Herminjard IV, p. 280. — 41) Hundeshagen, Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Kalvinismus in der Bernischen Landeskirche 1532—1558, S. 59 ff. — 42) Zum Verständnis dieser Desiderien sei daran erinnert, daß nach den Bestimmungen der Lausanner Synode vom 14. März 1537 die Presbyterien keine disziplinare Gewalt besaßen, wie Kalvin sie in Genf damals noch vergeblich durchzusetzen suchte, sondern nur eine moralische. Die Polizei übte die Disziplin. Barnaud, Pierre Viret, p. 167. — 43) Calv. op. X_2, p. 186. — 44) Herminjard V, p. 16. „Plus in ipso flumine clementiae sumus experti quam in hominibus nostris." — 45) Herminjard V, p. 335. 229. Kalvin nannte ihm zu den Vorlesungen über Jesajah als Hilfsmittel die Kommentare von Zwingli, Luther, Ökolampad u. Kapito. — 46) Herminjard IX, p. 163. 164. — 47) Calvini op. XII, p. 713. — 48) Die Verbindung mit Bullinger hatte Viret brieflich angeknüpft am 15. Mai 1539. Die persönliche Bekanntschaft des Züricher Antistes machte er im Juli 1539, als er im Interesse der französischen Reformierten nach Zürich gereist war. Vgl. auch Komes an Bullinger Herminjard VI, p. 188. — 49) Herminjard VII, p. 18. — 50) Annales, Calv. op. XXI, p. 276, Ratsprotokoll vom 17. März; p. 279 vom 20. Mai. — 51) Herminjard VII, p, 90. — 52) Annales, Calv. op. XXI, p. 279 Ratsprotokoll vom 17. Mai. — 53) Das Nähere über diesen Streit Mulot, Wilh. Farel, Theol. Studien u. Kritiken 1908 IV, S. 521 ff. — Kolfhaus, Kalvin u. Bullinger, Kalvinstudien, S. 42. — 54) Herminjard VII, p. 289 Kalvins Bericht an Butzer. — 55) Calv. op. XI, p. 312, der Rat zu Straßburg an den zu Bern; p. 404 Basler Prediger an die Berner; Herminjard VII, p. 333 Kalvin an Farel; p. 419 Myconius an Farel; p. 437 Kalvin an Myconius. — 56) Herminjard VIII, p. 68 Viret an Kalvin. — 57) Bloesch, Geschichte der Schweizerisch-reformierten Kirchen I, S. 219. — 58) Herminjard VIII, p. 163. — 59) Herminjard VIII, p. 121. — 60) Herminjard VIII, p. 383. — 61) Herminjard IX, p. 135. — Barnaud, Pierre Viret, p. 255. — 62) Calv. op. XII, p. 603. — 63) Barnaud, Quelques lettres inédites, p. 14. Calv. op. XII, p. 31. — 64) Calv. op. XII, p. 190. — 65) Herminjard IX, p. 205. — 66) Calv. op. XII, p. 102 u. 107. — 67) Rudolf Schwarz, Kalvins Freundschaft, Reformierte Kirchenzeitung 1909, S. 99. — 68) Calv. op. XIII, p. 614 — 69) Dialogues du désordre, qui est à présent au monde, 3. dialogue, la métamorphose. Nach „Viret d'après lui-même", p. 272. — 70) Hundeshagen a. o. O., S. 157 ff. — 71) Calv. op. XII, p 673. — Die Thesen über die potestas clavium bei Ruchat a. o. O., V, p. 345. — 72) Calv. op. XIII, p. 614. — 73) Calv. op. XIII, p. 51. — 74) Calv. op. XIII, p. 179. — 75) Haller über die Synode: Lapitharum convivii potius quam christianae synodi exitum vidisses. Calv. op. XIII, p. 227. — 76) Calv. op. XIII, p. 374. — 77) Calv. op. XIII, p. 464. —

78) Calv. op. XIII, p. 540. — 79) Calv. op XV, p. 718. — 80) Stähelin, Joh. Kalvin, Leben und ausgewählte Schriften I, S. 382 ff. — 81) Calv. op. XIV, p. 94 u. 219. — 82) Calv. op. XV, p. 29. — 83) L'excuse de noble Seigneur Jaques de Bourgogne, Seigneur de Falais et de Bredam par Jean Calvin, herausgegeben von Alfred Cartier, 2. Aufl. Einleitung, S. 53. — Hundeshagen a. o. O., S. 253. — 84) Calv. op. XIV, p. 134. — 85) Calv. op. XIV, p. 14. — 86) Calv. op. XVI, p. 626. — 87) Calv. op. XVII, p. 688. 699. — 88) Calv. op. XVII, p. 40, Anm. 3. — 89) Calv. op. XVII, p. 185. — 90) Calv. op. XVII, p. 292. — 91) Calv. op. XVII, p. 368 u. 374. — 92) Calv. op. XVII, p. 400 Haller an Bullinger. Zur Katastrophe Hundeshagen a. o. O., S. 322 ff. — 93) Barnaud, Quelques lettres, p. 141.

(Schluß folgt.)

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Melanchthons Loci als Stammbuch.

Von

Otto Clemen.

Melanchthons Loci, lateinisch oder in der deutschen Übersetzung des Justus Jonas, haben oft als Stammbuch gedient. Besonders hat Melanchthon selbst sich gern in ein solches Exemplar eingeschrieben; aber auch andere Wittenberger Theologen haben sich eingetragen, wenn ihnen ein Exemplar dieses Studentenbuches vorgelegt wurde. So verwahrt z. B. die Wiener Hofbibliothek (Sign. 78 Q 14) ein Exemplar der 1555 bei Veit Creutzer in Wittenberg erschienenen Ausgabe der Übersetzung des Jonas (= Corpus reformatorum XXII 29/30 Nr. 7), welches auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels und auf dem Vorsatzblatt eine Inschrift von der Hand Melanchthons, auf den Schlußblättern einen Eintrag von Bugenhagen aufweist. Melanchthons Inschrift knüpft an Kol. 3, 16 an. Betrachtungen über diesen Spruch hat Melanchthon wiederholt zu solchen Eintragungen benutzt. Vgl. die im wesentlichen gleichlautenden Inschriften CR VIII 196 Nr. 5522, 399 Nr. 5710, IX 1010 Nr. 6898, XXII 29/30, anderseits IX 705 Nr. 6660 und Zeitschrift für deutsche Philo-

logie 21 (1889), S. 434 f. [1]). Mit den beiden zuletzt angeführten ist das *αὐτόγραφον* Melanchthons auf der Wiener Hofbibliothek eng verwandt.

Paulus zu den Colossern.

Die rede des Herrn Christi soll in Euch wohnen reichlich in aller Weisheit, vnd ihr solt euch vnter einander lehren vnd erinnern.

Dises sollen wir thun, Gott zu ehren, vnd glawben vnd anruffung vnd alle Tugenden in vns zu erweken, vnd ist gewislich war: Wo Gottes wort Im herrtzen wohnet, das ist, wo es in rechter bekerung zu Gott, vnd mit rechtem Glawben betracht vnd angenomen wirt, Im selbigen herrtzen wohnet Gott selb wesentlich vnd krefftiglich.

Der son, welcher ist des ewigen vaters wort, spricht den trost in das herrtz durchs Euangelium vnd zeiget den ewigen vater, vnd der Ewige vater liebet dich vmb des sons willen, vnd durch jhn gibet er den heiligen geist in dein herrtz, lehret, erhöret, regirt, schutzet, erhelt dich vnd machet dich erben ewiges Lebens, darinn Gott alles in allen sein wirt, vnd wirt dir mitteilen sein liecht, weisheit, gerechtikeit vnd frewd in Ewikeit, dem sey lobe vnd danck. Amen.

Scriptum manu Philippi 1555.

Bugenhagen geht in seinem Eintrag von 2. Tim. 3, 15 f. aus. Auch er hat diesen Spruch wiederholt zu solchen Inschriften verwendet, vgl. Vogt, Bugenhagens Briefwechsel, Stettin 1888, S. 570 Nr. 294 und Ztschr. d. Vereins f. Kirchengesch. in der Provinz Sachsen 4 (1907), S. 277. Zu dem darauf folgenden Lobpreis der Loci Melanchthons vgl. die zuerst von Enders in diesen Studien 1889, dann von Vogt in den Baltischen Studien 40 (1890), S. 11 f. nachgetragene Einzeichnung Bugenhagens.

II. Timot. III.

A puero sacras literas nosti, quae te possunt eruditum reddere ad Salutem per fidem, quae est in Christo Jesu. Omnis enim scriptura diuinitus reuellata est.

1) Vgl. auch das Fragment bei Bindseil, Philippi Melanchthonis epistolae, iudicia, consilia, testimonia ..., Halis Saxonum 1874, p. 563.

Loci communes domini Philippi sunt bonus et certus Expositor sacrae scripturae, Exponunt enim scripturam non ex humanis opinionibus, sed ex ipsa sacra scriptura et verbo Domini, quod manet in aeternum, atque adeo ex ipso aeterno fonte diuinae sapientiae domino nostro Jesu Christo, qui dicit Joh. XIIII [6]: Ego sum via, veritas et vita, Nemo venit ad Patrem nisi per Me, id est, Sola in Christum fide. Et Joh. VIII [12]: Ego sum lux mundi, Qui sequitur Me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae etc. Omnia alia, quae docentur ad salutem illam aeternam, sunt mera vanitas, mendacium et Insania, hoc est, sunt doctrinae daemoniorum, quacunque tandem specie proponantur, siue papistica, siue adiaphoristica, siue Osiandristica, siue alia etc. Quibus ego occino dictum Pauli [1]): In hypocrisi loquentium mendacium et cauteriatam habentium conscientiam etc. Quid enim aliud sunt quam stercus diaboli, si conferas cum hisce nostris locis communibus? Hi certe confirmant nostram confessionem Augustanam et damnant omnes Interimistas et Adiaphoristas etc. Interea, qui dicunt confessionem nostram, quam scripsimus contra concilium Tridentinum [2]), esse diuersam a confessione Augustana, sunt aut Grobiani aut perditi Inuidia Cain etc.

Johannes Bugenhagen Pomeranus
MDLV. XIX. Maij [3]).

Im Anschluß hieran sei es gestattet, auf ein Exemplar der 1561 von Veit Creutzer in Wittenberg gedruckten Ausgabe der Loci Melanchthons in Jonas' Übersetzung (= CR XXII 33/34, Nr. 12) hinzuweisen, das vor kurzem der Zwickauer Ratsschulbibliothek in pietätvoller Gesinnung geschenkt worden ist. Auf den vorn und hinten mit eingebundenen weißen Blättern finden sich eine ganze Anzahl stammbuchartige Eintragungen von der

1) 1. Tim. 4, 2.

2) Bugenhagen hat diese Repetitio Confessionis Augustanae am 10. Juli 1551 mitunterzeichnet: CR XXVIII, 458.

3) Die Abschriften verdanke ich der Güte des Herrn Hofrats Professor D. Dr. Loesche in Wien.

Hand mehrerer Gelehrter und Schulmänner aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. Das Buch gehörte einst einem gewissen Christoph Freitag, der aus Schneeberg gebürtig war, in Wittenberg studiert hat, 1568 Diakonus in Zehren (Eph. Meißen), 1569 Pfarrer in Hirschfeld bei Nossen, 1571 Pfarrer in Naustadt (Eph. Meißen) wurde und 1595 starb [1]). Er war ein Neffe des gleichfalls aus Schneeberg stammenden Kaspar Eberhard, der 1564 Superintendent in Meißen und zugleich Lehrer der hebräischen Sprache an der Fürstenschule wurde [2]). Berücksichtigen wir diese Lebensverhältnisse des einstigen Besitzers unsres Buchs, so werden wir uns nicht wundern, wenn wir vornehmlich Einträge von Lehrern der Michaelis 1539 eröffneten städtischen Lateinschule und der Fürstenschule zu Meißen finden. Auf diese Einträge, die wesentlich lokalhistorisches Interesse haben, bin ich anderwärts eingegangen [3]). Hier möchte ich nur die Einträge am Anfang wiedergeben, die von kirchengeschichtlichen Berühmtheiten herstammen. Wir halten am besten gleich die Reihenfolge ein, in der sie in unserem Buche stehen.

Den Reigen eröffnet Paul Eber mit einer schwungvollen Versifizierung von 2. Chr. 20, 12:

II. Paralip. XX.

In tenebris nostrae et densa caligine mentis,
Cum nihil est toto pectore consilij,
Turbati erigimus, Deus, ad te lumina cordis
Nostra, tuamque fides solius orat opem.
Tu rege consilijs actus, pater optime, nostros,
Nostrum opus vt laudi seruiat omne tuae.

Paulus Eb. pastor
Eccles[iae] Witeb[ergensis]
scribebat Misenae
in Vigilia Johannis
Baptistae 23. Junij 1567.

1) Kreyßig, Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreich Sachsen², Crimmitschau 1898, S. 685.

2) Kreyßig a. a. O., S. 403. Loesche, Joh. Mathesius, Gotha 1895, I, 183 ff.

3) Zeitschrift für Geschichte der Erziehung u. des Unterrichts 2 (1912), 251 ff.

Es folgt der Märtyrer des Kryptokalvinismus Kaspar Peucer mit einem Zitat aus Gregor von Nazianz:

Gregorius Nazianzenus.

ὁμολόγησον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ πίστευσον, ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, καὶ σωθήσῃ. δικαιοσύνη μὲν γὰρ καὶ τὸ πιστεῦσαι μόνον, σωτηρία δὲ παντελὴς τὸ καὶ ὁμολογῆσαι καὶ προσθεῖναι τῇ ἐπιγνώσει τὴν παῤῥησίαν.

Caspar Peucerus D.
9. Augusti
1567.

Eine Erklärung von Jes. 30, 15 bietet Joh. Avenarius [1]). So nennt er sich als Alttestamentler und Hebraist; viel bekannter aber ist er unter seinem guten deutschen Familiennamen Habermann geworden durch sein Gebetbüchlein, das in demselben Jahre 1567, an dessen 5. Dezember er während einer vorübergehenden Anwesenheit in Meißen unserm Stammbuchbesitzer sich gefällig zeigte, in Wittenberg erschien.

Jesaiae 28

בְּהַשְׁקֵט וּבְבִטְחָה תִּהְיֶה גְבוּרַתְכֶם

In silentio et spe erit fortitudo vestra. Mouemur hoc dulcissimo versu, ut in omnibus aduersis et calamitatibus confugiamus non ad brachium seculare, non arripiamus arma per impatientiam, sed quiescamus et speremus in deum, qui est fortalicium nostrum, protectio et scutum nostrum. Et hoc modo erimus fortes in deo robusto et facile vincemus hostes nostros.

Johannes Auenarius scripsit
Misenae 5. Decembris Anno 67.

An Kol. 3, 16 knüpft wieder Georg Major an:

Coloss: 3

Sermo Christi inhabitet in vobis
opūlenter, cum omni sapientia.
Certūm est Deūm habitare
in illo corde, quod ad ipsūm

1) Realenz.^{3} 7, 281 f.

conũersũm est, quod ipsiũs doctrinam aũdit, discit et cũstodit fide et bona conscientia.

Vbi igitũr sermo Christi habitat, ibi simũl habitant pater, filius et s[piritus] s[anctus].

Sed habitet cũm omni sapientia, ũt fontes doctrinae recte teneas, et inter Vera et falsa sapienter discernas. ad hos fontes te hic liber locorum commũniũm Theologiae te dũcet.

Georgius Maior manũ
sua, 1. Jũnij, 1570.

Darauf begegnet uns wieder ein bekannter Kryptokalvinist, Christoph Pezel [1]), der ein griechisches und ein lateinisches Distichon eingeschrieben hat.

Καὶ βουλὴν ἀγαθὴν, τὴν ἀφορμὴν εὐτυχίαν τε
Συμβουλεῦτα ἐμοὶ δὸς πατρὸς ἀιδίου.
Consilium felix, occasio fausta, secundi
Euentus ut sint, tu mihi, Christe, dabis.

Scriptum manu Christophori
Pezelij Witebergae
vlt. Maij 1570.

Recht interessant ist auch ein Eintrag von der Hand des Nathan Chyträus, datiert: Meißen, 10. August 1567. Dieser, ein jüngerer Bruder Davids, wurde am 16. September 1564 Professor der lateinischen Sprache in Rostock, trat aber schon 1565 eine große Reise an, von der er erst Ende 1567 zurückkehrte [2]). Meißen war gewiß eine seiner letzten Stationen.

Sunt, sale qui nigro conditos edere libros
Rixosi sine fine student, sunt, litibus orbem
Qui complent turbantque pias et templa piorum,

1) Realenz.[3] 15, 231—233.
2) Allgemeine deutsche Biographie 4, 256.

Progenies Cadmea [1]), Scholas, non illa magistri,
Quem toties iactant, pacis praecepta secuti.
At quanto melius de posteritate Melanthon
Est meritus, paruas olim qui maximus artes
Restituit magnique sacer collega Lutheri
Omnia depulsis ex relligione tenebris
Ordine neruoso et facili discenda labore
Disposuit, testis liber hic mihi uera loquenti,
Post sacra quo toto melior non extitit orbe [2]).
Tu quicunque legis, uotis ardentibus ora,
Vt deus alueolos et apes mel tale legentes
Protegat, ad Lapithas fucos uespasque repellat.

Nathan Chytraeus
Misenae X. Aug. Anno
MDLXVII scripsi.

Der umfänglichste Eintrag endlich stammt von dem trefflichen Hieronymus Weller, der 1539 als Lektor der Theologie in seine Vaterstadt Freiberg berufen wurde, wo er 1572 starb. Er hat sich's nicht verdrießen lassen, sein Iudicium de Martino Luthero, das ja zugleich eine warme Empfehlung der Loci Melanchthons enthält und das er am 16. Juli 1555 aufgesetzt hatte, zu wiederholen. Es ist abgedruckt in der Gesamtausgabe der Werke Wellers (Tomi Latini sectio tertia et quarta, Lipsiae 1702, p. 167 sq.) und neuestens vor dem 2. Bande meiner Studentenlutherausgabe. Außerdem aber hat Weller „mit Greisenhand" zwei kurze innige Betrachtungen über Matth. 10, 30 und Phil. 4, 13 eingeschrieben, mit deren Wiedergabe ich diese Inschriftenreihe beschließen möchte:

Matt: X.

Nunc autem et capilli capitis vestri omnes numerati sunt.

Quid est, quod nos ipsi sollicitudine inani crutiemus aut futura mala formidemus, cum Deus tantam nostri curam agat,

1) Wohl = Cadmei fratres CR III, 383, Polyneikes u. Eteokles.

2) Vgl. das Urteil Luthers über Melanchthons Loci CR XXI, 77/78 u. XXII, 721/722.

vt etiam omnes capillos capitis nostri numeret, semper in nos habeat oculos, tot angelorum legiones nobis circumdans?

Philip. 4.

Πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ.

Per me ne minimam quidem tentationen vincere possum. Sed in Christo, et ab eo confirmatus omnes difficultates, labores et angores sustinere queo, Denique insultare diabolo, Morti, Inferno etc., forti et tranquillo esse animo etiam in summis angoribus. 20. Augusti 1571.

Hieronymus Weller D.
Spes mea Christus.
Manu p[ropria] senili.

2.

Das Paradoxe im Christentum.

Von

Prof. **Adolf Mayer** in Heidelberg.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man in dem Kampf ums Dasein, der (obgleich schon vorher in seinen Grundzügen bekannt) durch Darwin ein Gegenstand des allgemeinen Nachdenkens geworden und auch (nach der Widerlegung der Art und Weise, wie der große britische Forscher diesen Prozeß sich dachte) geblieben ist, eine der wichtigsten Ursachen erblickt, die die Prinzipien des Christentums in eine schiefe Stellung zur Kulturentwicklung gebracht haben. — Freilich, man merkte das nicht sogleich; und selbst der berühmte Verfasser des Lebens Jesu meinte auch nach der Zustimmung zu dem unerbittlichen „survival of the fittest“ noch die Ethik des Christentums retten zu können, wenn ihm auch

dessen dogmatische Begründung unwiederbringlich verloren schien. Aber auf die Dauer kommt die Logik eines jeden Gedankens, auch wenn wir zunächst nur mit demselben gespielt haben, doch zum Durchbruch. Nach dem Stiftler Strauß kam der Schulpfortaner Nietzsche und die materialistischen Naturforscher, und heute gilt in großen Kreisen das Christentum als das schlechthin Mittelalterliche, durch die Neuzeit Überwundene, und wieder wie zu Zeiten der antiken römischen Kultur wird das Recht des Stärkeren gepriesen als das Selbstverständliche, das einzig Mögliche und das christliche Mitleid nur noch belächelt als eine liebenswürdige Inkonsequenz, wonicht als eine bloße Illusion, die man nur noch kurze Zeit bestehen läßt, weil die meisten sich gerne selbst belügen.

Bei diesem Stande der Dinge lohnt es sich wohl darauf hinzuweisen, daß hier ein merkwürdiger Irrtum vorliegt, der namentlich dem Umstande seine Entstehung verdankt, daß man die Angelegenheit zu sehr von theoretisch-philosophischer und zu wenig von praktisch-psychologischer Seite aus betrachtete, was allerdings merkwürdig ist, da wenigstens Nietzsche — wenn auch ganz und gar nicht die Naturforscher [Haeckel so wenig wie Ostwald] — ein äußerst scharfsinniger Psychologe gewesen ist. Solange nämlich eine einzige Eigenschaft des Menschen für seine Tüchtigkeit entscheidend ist, kann ja die Folgerung als richtig gelten, daß die rücksichtslose Auslese im Sinne dieser Eigenschaft für die Gemeinschaft oder auch für den Durchschnitt der einzelnen, die an dieser Gemeinschaft beteiligt sind, zu den bestmöglichen Ergebnissen leiten müsse, und daß nur eine Minderheit der Zurückgebliebenen unter diesem Systeme leide, und zwar nur für kurze Zeit, da sie ohnehin bald zugrunde gehen. Die Auslese handelt also wie ein energischer Arzt, der zwar derb ins Fleisch schneidet, dessen operative Eingriffe aber zu baldiger Genesung führen, während ein schwächliches Mitleid die Wunden nur symptomatisch heilt, so daß sie oder neue bald wieder aufbrechen.

So liegt die Sache aber doch eigentlich nur bei dem barbarischen Menschen oder bei den Tieren, aus denen die jetzt in Geltung stehende Abstammungslehre die Entwicklung des Menschen

herleitet. Der stärkste Löwe ist der beste Löwe, gewiß, und es kann im Sinne der Entwicklung einer Sippe von Raubtieren nur vorteilhaft sein, wenn die Individuen mit schlechtem Gebiß und schwachen Muskeln so bald wie möglich im Kampfe ums Dasein erliegen, da sie ja doch nur eine schwächliche Nachkommenschaft erzielen würden, denen früher oder später dieses gleiche Los beschieden wäre.

Ebenso, oder vielmehr umgekehrt, ist das seinem Leithammel folgsamste Schaf das beste Schaf, und in einer Herde von solchen werden die mit individualistischen Neigungen und zu Extravaganzen begabten zum Vorteile der ganzen Sippe ausgemerzt werden.

Ähnlich ist es auch noch bei den wilden Völkerschaften, obwohl dieselben als Ganzes und zu ihrem sozialen Vorteil, je nach der Umgebung, in der sie leben, mehr kriegerische oder mehr friedfertige Eigenschaften haben können. Wenn sich also, vielleicht schon bald nach der Menschwerdung, eine Fähigkeit zur Differenzierung zeigt, so ist es eben, und gerade infolge der Gesetze der Auslese doch nur eine solche, die sich an der Sippe und weniger am Individuum vollzieht; und so bleibt es lange, nur daß bei den Völkern, die den Typus von Herdenvölkern zeigen, einzelne die Rolle von Führern übernehmen müssen. Es werden dort, viel mehr als bei den Jägervölkern, herrschende Kasten sich abscheiden, was jedoch praktisch meist durch Anleihe bei einem kriegerischen Stamme, von dem jene unterjocht werden, zu geschehen scheint.

Man kann die Spuren dieser Dinge noch ziemlich deutlich an der Geschichte des alten Indiens und noch in der Gegenwart durch Beobachtung der Negervölker im Innern von Afrika nachweisen.

Überall bleibt die Individualisierung innerhalb des Stammes zunächst noch klein und wird geradezu methodisch unterdrückt durch die natürlichen Gesetze der Auslese selber und ebenso durch die ersten Anfänge der staatlichen Organisation und der Rechtsprechung. Nicht bloß die meisten orientalischen Völker tragen bis auf den heutigen Tag noch das einheitliche Gepräge, das

sich hieraus ergibt, sondern auch das alte Rom siegte im wesentlichen durch die konsequente Einheitlichkeit, mit der die Tapferkeit zur einzigen Tugend gestempelt war und daneben ein gleichfalls mehr tapferer als rücksichtsvoller Verstand zur einzigen Waffe im geistigen Kampfe verwendet wurde; wobei alle Eigenschaften, die wir Neueren in dem etwas dunkeln Sammelbegriffe: „Gemüt“ zusammenfassen, ausgeschaltet, oder, wo sie unbequem sind, gewaltsam und mitleidlos in der Arena zertreten werden. Freilich war dies aber auch der letzte welthistorische Triumph dieses Systems.

Es kann nun freilich daneben jedem, der nur ein wenig von der Weltgeschichte weiß, nicht verborgen bleiben, daß es neben dieser eisernen und erbarmungslosen Konsequenz der sozialen Entwicklung auch noch ein anderes System gibt, das wir natürlich im Gegensatze zu allen eben geschilderten als das individualistische bezeichnen müssen. Es zeigt sich nach unserer Kenntnis des Altertums zuerst im Judentum und zugleich, obschon in ganz verschiedener Weise, im Hellenentume, und entwickelt sich dann, das eine von dem andern befruchtet, aufs höchste potenziert im [paulinischen] Christentume. Vom Standpunkte der Römer sowohl, wie von dem unseres Modernismus mußten die Hauptsätze des einen dieser individualistischen Systeme als paradox oder, wie man jetzt gewöhnlich sagt, als „pervers“ erscheinen. „Die Letzten werden die Ersten sein.“ „Selig sind die geistig Armen.“ — „So dich jemand auf die eine Wange schlägt, so biete ihm auch die andere dar.“ Kurz alle die vielen Aussprüche, die die heidnisch-römische Lehre von der „Tugend gleich Kraft“ in ihr gerades Gegenteil verkehren, und wodurch jeder Anspruch auf die Herrschaft über die Welt nicht bloß leidend ausgeschlossen, sondern geradezu im Prinzipe aufgegeben wird.

Anders freilich im Hellenentume. Aber auch da Verzicht auf die Eroberung und Gründung eines großen Reiches zugunsten der individuellen Entwicklung des Mikrokosmos der Menschenseele zur Kunstblüte und zur Vertiefung der Gedankenwelt.

Aber nicht ausschließlich historisch, auch psychologisch läßt sich die gleiche Beziehung nachweisen, und damit kommen wir zugleich auf die Begründung der anscheinenden Perversität. Der Mensch

ist eben ein so komplizierter Organismus, daß bei ihm auch der Kampf ums Dasein nicht aus einem einzigen Gesichtspunkt beurteilt werden kann. Besonders gilt dies für die Differenzierung des Individuums, und diese nimmt wieder mit der Kulturentwicklung selbst zu. Man beachte z. B. nur die ganz einfache und gewiß nicht abzuleugnende Beziehung, die schon den Keim jener vermeintlichen Perversität in sich trägt. Von einem Stamme von Ackerbauern wird gewiß nicht derjenige die Idee, die Kraft des Ochsen zum Umwühlen des Bodens zu benutzen, also den Pflug primitivster Gestalt zu erfinden, haben, der selbst so kräftig wie ein Ochse ist. Vielmehr werden andere, intellektuelle Eigenschaften hier den Ausschlag gegeben haben.

Ähnliches gilt für den ersten Anfang eines jeden technischen Aufschwungs, auch für die Entstehung alles systematischen Nachdenkens und eines jeden philosophischen Systems. Denn es ist ganz unmittelbar einleuchtend, daß nicht der in den niederen intellektuellen Funktionen Kräftigste, d. i. ja der Gedächtnisstarke, den Schritt zur Wissenschaft tut, sondern eher der Gedächtnisschwache, wenn er nur im übrigen logisch wohl begabt ist. Denn alles, was wir Wissenschaft nennen, beginnt ja mit der Induktion, d. h. mit dem Aufstellen von Gemeinsätzen, die viele Einzelerfahrungen in sich schließen und so das Gedächtnis von der Belastung mit den Einzeltatsachen befreien. Die induktiv gewonnenen Sätze erscheinen dann wie die Gesetze eines Staates, die man wissen muß, um nicht in Strafe zu verfallen, und deren Ignorieren also (gleichwie die eines bürgerlichen Gesetzbuches) schadet. Und um dieser Ähnlichkeit willen nennt man sie auch so, und bezeichnet sie nur, weil die Natur gewissermaßen diese Gesetze gegeben hat, als Naturgesetze. — In jedem Falle leiten wir aus einem solchen Gesetze wieder mit leichter Mühe ab, z. B. daß das Eisen oder das Silber die Wärme leicht leite, bloß weil wir wissen, daß die Metalle das im allgemeinen tun, und wir dann unsern Kopf nicht mit allen Einzeldaten zu beschweren brauchen. Ja wir sind in der Lage, für ein ganz neu entdecktes Metall die gleiche Folgerung zu ziehen, indem wir von einem noch allgemeineren Naturgesetze Gebrauch machen.

Worauf es aber hier allein ankommt, ist die Tatsache, daß auch hier Gedächtnisstärke und Findigkeit zwei ganz verschiedene Eigenschaften sind, die sehr ungleichmäßig über die einzelnen Individuen verteilt sind. Sobald man also einen einzigen Maßstab anlegt, wird man einer der beiden Kategorien unrecht tun. Der Gedächtnisschwache ist aber geradezu auf diese Auskunft angewiesen, die indessen, wenn sie glückt, nachher auch gemeinnützlich wird, da die wissenswerten Dinge sich bald so häufen, daß auch das stärkste Gedächtnis bei deren Bewältigung scheitern müßte.

Wir können endlich in diesem Zusammenhange noch eines populären Gleichnisses gedenken, welches durch seine Existenz beweist, daß der Gedanke, den wir hier besprechen, schon lange bis zu einem gewissen Grade Volkseigentum geworden ist. Ich meine natürlich das Gleichnis vom Löwen mit der Maus. Hier ist nun freilich von Tieren die Rede. Aber wir wissen ja, daß unter den Tieren in den Fabeln (von Äsop bis auf Lafontaine) Menschen zu verstehen sind, die nur in Masken der uns bekannten Tiere gesteckt werden (aus einem ästhetisch leicht begreiflichen Grunde), so daß also auch hier im Grunde die Grenze zwischen der Einheitlichkeit des tierischen und der Differenzierung des menschlichen Wesens festgehalten wird, selbst abgesehen davon, daß ja zur Personifizierung der verschiedenen menschlichen Charaktere verschiedene Tierarten gebraucht werden, die ja selbstverständlich und eingestandenermaßen verschiedenen Charakter besitzen.

In der Fabel aber, auf die ich soeben hindeutete, wird die Großmut des Löwen belohnt, indem die Maus, der er das Leben gelassen, eine Arbeit leistet, zu der der König der Tiere trotz seiner ungeheuren Kraft doch nicht imstande gewesen wäre — und ebenso ist es in dem bekannten Gleichnis von der Spinne. Es wird also dem Fabelleser zu Gemüte geführt, daß es beim Menschen verschiedene Kräfte und Tugenden gibt, für deren Bewertung man jeden Maßstab verliert, wenn man sie nur aus einem einzigen Gesichtswinkel betrachtet.

Man könnte, diesen Gedanken verfolgend, einen ganzen Essay

darüber schreiben: Wie aus Schwäche Stärke [1]) entstehen kann, wollen es aber hierbei bewenden lassen, um nur schließlich wieder hervorzuheben, daß unser viel geschmähtes Christentum, und das in seinen Auswüchsen allerdings viele Wunderlichkeiten zutage gefördert hat, doch darin eine feine und dem Römertume überlegene moralische Witterung gehabt hat, indem es Dinge, die der radikale Modernismus wieder zu den Perversitäten zu rechnen beginnt, von vornherein in sein System aufgenommen hat. Das Römertum ging in seiner Einseitigkeit so weit, daß es nicht einmal für einen religiösen Halt seiner zahlreichen Sklaven sorgte, und sie jedenfalls von dem römischen Gottesdienste ausschloß. Der Sklave war eben ganz Sache und Ware, mit dessen Fleisch der, der es bezahlen konnte, Fische füttern durfte. Die Griechen waren den Römern darin überlegen, daß sie mit ihren Sklaven, so gering deren Leben auch angeschlagen wurde, gemeinschaftlich dieselben Götter anbeteten [2]). Das gab ihrer Kultur eine Überlegenheit, so daß man an sie in den Zeiten des Humanismus und des Klassizismus wieder anknüpfen konnte, mit größerem Vorteil als an die römische Kultur, so sicher auch diese durch ihre rücksichtslose Einseitigkeit die zunächst gesteckten Ziele erreichte, woraus aber für uns nur die Erbschaft ihrer scharfsinnigen Rechtsvorschriften übrig blieb. Und gerade im Gegensatze zu diesem einseitigen Römertume zeigen sich nun die Eigenschaften des Christentums in glänzendstem Lichte, weil es in dieser Weltanschauung auch für den Schwachen, den Verachteten und selbst den Sklaven möglich war, ein wirklicher nützlicher Mensch zu sein, nützlich gerade durch die negativen Seiten von alle dem, was bis dahin als Tugend galt, durch geistige Tätigkeit für den, der in der körperlichen dahinten blieb, durch theoretisches Ausklügeln neuer Erwerbsmöglichkeiten für den, dem es an Energie des Entschlusses für das praktische Leben fehlte, endlich durch Mitleid mit allen Leidenden und Zurückgebliebenen, in denen vielleicht später und ganz unerwartet eine solche Fähigkeit sich entwickelte, und durch

1) Vgl. Adolf Mayer, Studierstube 1912, S. 402.
2) Vgl. H. Scherrer, Soziologie usw. 1905, S. 252.

allgemeine Menschenliebe, wodurch die Spitzen des Kampfes ums Dasein umgebogen und Freunde selbst da erweckt wurden, wo man bis dahin niemals auf Freundschaft rechnen durfte.

Ganz unnütz erscheint dabei die Furcht, daß durch die Betonung des bis dahin Verachteten nun eine Perversität, eine bloße Sklavenreligion entstehen müßte. Die Auswüchse des Christentums im Mittelalter sind ganz anderer Art, und liegen viel eher in einer heuchlerischen Vermummung der Stärke als Schwäche und der Schwäche als Stärke. Die Triebe des menschlichen Herzens, die einst zu einer Überschätzung der positiven Eigenschaften, der Tapferkeit und Stärke geführt hatten, bleiben doch immer kräftig genug; ja sie sind so überkräftig, daß sie wohl zu allen Zeiten des Komplements im christlichen Sinne bedürfen werden.

Darauf gründen sich die Ewigkeitsaussichten unserer Religion.

Rezensionen.

1.

Die historisch-psychologische Methode in Grisars Luther.

Von

Professor D. **Otto Scheel** in Tübingen.

Die Anzeige des Grisarschen Werks [Luther. Von Hartmann Grisar S. J. 1. Bd.: Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530; 2., unveränderte Aufl., 1911, 656 Seiten. 2. Bd.: Auf der Höhe des Lebens; 1. u. 2. Aufl., 1911, 820 Seiten. 3. Bd.: Am Ende der Bahn. Rückblicke; 1. u. 2. Aufl., 1912, 1108 Seiten; hier zum Schlusse: Register der drei Bände. Herder, Freiburg i. B. Preis: M. 12; M. 14.40; M. 18.60 ungebunden; es sind auch gebundene Exemplare zu haben] erscheint hier später, als in Aussicht genommen war. Das ist weder der Redaktion noch dem Verfasser dieser Zeilen zur Last zu legen. Als der erste Band erschien, hieß es, daß die folgenden zwei Bände bald nachfolgen würden. Deren Erscheinen abzuwarten durfte als zweckmäßig gelten. Um so mehr, als der bis 1530 reichende erste Band, wie aus dem Vorwort und einer flüchtigen Durchsicht zu erkennen war, die gerade vom Verfasser in den Vordergrund geschobenen Punkte nirgends abschließend erörterte, sondern stets wieder den Leser auf die folgenden Bände vertröstete. Da hier nun besonders dem dritten Band die Beweislast auferlegt wurde, so empfahl es sich in der Tat, in dieser Zeitschrift erst dann das Wort zu nehmen, wenn das Werk vollständig vorliege. Das „aktuelle“ Interesse konnte ja in diesem Fall jeder leicht befriedigen.

Die neue „Lutherpsychologie“ hat ungewöhnlich schnell das öffentliche Interesse auf sich gelenkt. Hier versprach ein Jesuit, eine Charakteristik Luthers zu geben, die ganz aus den Quellen gearbeitet sei, lediglich vorzubringen, was historisch sicher und einwandfrei sich nachweisen lasse, gewissenhaft an die ohnehin jeden katholischen Forscher verpflichtenden Grundsätze der historischen Methode sich zu halten und jede Gehässigkeit des Tons sowie alle verletzenden Ausfälle ängstlich zu meiden. Da Denifles Luther und Luthertum noch in frischer Erinnerung war und historisch keineswegs feinfühligere Geister das von ihm vorgelegte Gut für den Tagesverkehr nutzbar zu machen begonnen hatten, so gewann Grisars Ankündigung in der Einführung des ersten Bandes besonderen Wert. Man sah ihn auch deutlich von Denifle abrücken und es sich angelegen sein lassen, Legenden und Klatschgeschichten der konfessionellen Polemik gegen Luther um ihren Kredit zu bringen. Anderseits wurden manche scharfe Worte Luthers gegen die Kirche und die Praxis der Frömmigkeit verständlich gemacht aus dem Verfall im kirchlichen Leben, der Gesunkenheit des Klerus, den öffentlichen Mißständen in und außerhalb Deutschlands, den Mißbräuchen an der Kurie. Es konnte sogar gesagt werden, daß Luther „verhängnisvoll“ vorgearbeitet sei.

So hoben denn die ersten Äußerungen über das neue Werk die historische Unbefangenheit des Verfassers stark hervor. Der Verlag hat sie jetzt in einem kleinen Büchlein gesammelt. „Aus den bei ihm eingelaufenen Besprechungen“ hat er, wie Grisar selbst uns wissen läßt, „siebzig anerkennende Urteile von protestantischer Seite in zehn Gruppen vereinigt [1]).“ Man kann an dieser Haltung eines großen Teils der protestantischen Kritik, für die Grisar auch im dritten Band dankend quittiert, nicht mit der Bemerkung vorübergehen, es handle sich um Urteile solcher, denen wirkliche Sachkunde nicht zugetraut werden dürfe und die, gewonnen durch das Vorwort und die äußere Form der Darstellung, dem „ehrlichen Jesuiten“ öffentlich für seine Leistung dankten, ohne doch die Zuständigkeit für solchen öffentlichen Dank in Anspruch nehmen zu können. Allerdings hat es auch solche gegeben. Aber Grisar kann doch mit Genugtuung erwähnen, daß protestantische Spezialforscher sich zu seiner Methode und zu wichtigen Ergebnissen seiner Forschung bekannt haben, auch manchen sich regenden Widerspruch als grundlos zurückgewiesen haben. Hier begegnet uns neben Meissinger vornehmlich Braun, der durch sein Buch über die Konkupiszenz bei

1) H. Grisar, Lutherstimmungen der Gegenwart, Sonderabdruck aus den „Stimmen aus Maria-Laach“, Jahrg. 1913, Heft 1/2, S. 24.

Luther sich ein Recht auf Gehör erworben hat. Braun macht sich freilich das Urteil dadurch etwas leicht, daß er Grisars Schilderung der Entwicklung Luthers vor eine Folie stellt, vor die sie gegenwärtig nicht gestellt werden dürfte. Mir wenigstens ist nicht bekannt, daß in der Lutherforschung der Gegenwart die Neigung besteht, das reformatorische Werk als den Kampf gegen äußere Zeremonien, hierarchischen Druck, klerikale Bevormundung und Eintreten für Geistesfreiheit geschichtlich zu erklären und zu würdigen. Doch wenn auch Braun diese falsche Perspektive preisgeben muß, so bleibt doch seine Überzeugung, daß Grisar trotz einem Denifle Ungeahntes und Überraschendes auf den Markt wirft [1]. In der Durchprüfung der Quellen lasse er ein besonders maßvolles Urteil walten. Er verschmähe den alten Weg, den äußeren Hergang der Dinge zu erzählen und schlage durch Aufrollung des schwieriger zu erfassenden psychologischen und theologischen Tatbestandes den neuen, richtigeren Weg ein. Aber auch das Ergebnis dieser richtigen Methode sei in der Hauptsache zutreffend. Wenigstens findet sich Braun mit Grisar im großen und ganzen — abgesehen natürlich von dem „Werturteil" — hinsichtlich der Lutherpsychologie in Übereinstimmung. Grisar führte uns in die Brunnenstube des Seelenlebens Luthers hinein und habe in außerordentlich glücklicher Weise den an sich zeitlosen, weil ein innerliches Erlebnis darstellenden psychologischen Umschwung mit der äußeren Lebensgeschichte verknüpft. Mit scharfer Kombinationsgabe sehe er im Gegensatz Luthers gegen die „Observanten" den Brennpunkt, in dem das Feuer des für die abendländische Christenheit so verhängnisvollen Streites aufflackerte. Meissinger sah in dieser Kombination eine der „vorteilhaftesten Leistungen des Buches". Hört man dann noch von anderer Seite, daß man ein „recht frisch und lebendig geschriebenes Buch" vor sich habe, oder an der „glänzenden Darstellung" sich freuen dürfe [2], so wird man kaum mehr verlangen mögen.

Das freilich haben auch manche Freunde des Buches einräumen müssen, daß eine Biographie im eigentlichen Sinn nicht vorliegt. Sie meinen ganz mit Recht, daß es sich mehr um eine Psychologie als um eine Biographie Luthers handle. Das war ja schließlich auch die Aufgabe, die Denifle sich gestellt hatte, mochte er auch von Anfang bis Ende mit den derbsten Registern spielen und den

---

1) Von Grisar herausgehoben in seinen „Lutherstimmungen der Gegenwart", S. 6, und in seinen „Prinzipienfragen moderner Lutherforschung", Sonderabdruck aus den „Stimmen aus Maria-Laach", 1912, Heft 10, S. 9.

2) Vgl. auch den nordamerikanischen lutherischen Schriftsteller, mit dem Grisar, Lutherstimmungen, S. 6, bekannt macht.

Stoff um die These von dem religiösen und sittlichen Bankerott Luthers konzentrieren. Die Sache selbst aber, die Aufhellung der „Psychologie" Luthers, war angestrengte Arbeit wert. Und wenn Grisar sie im Rahmen eines chronologischen Aufrisses lösen wollte, so entschloß er sich für einen Weg, der sicherer zum Ziel führen mußte, als der von Denifle betretene. Darum wird man es auch nicht als einen gewichtigen Einwand bezeichnen dürfen, daß die an eine Biographie zu stellenden Ansprüche nicht befriedigt sind. Rein unter diesen Gesichtswinkel gestellt, würde Grisars dreibändiges Werk unergiebig bleiben, denn ihm fehlt fast alles, was zu einer Biographie gehört. Hinter der oft schleppenden Darstellung steht der schulmeisternde konfessionelle Zensor. Man wird gern das Bekenntnis gelten lassen, das Grisar jetzt, „nachdem die Aufgabe des Tatsachenstudiums" von ihm „beendet ist", vor „den protestantischen Hütern des Reservatrechtes" ausspricht: „Jene konfessionelle katholische Überzeugung, die sie auf dem tiefen Grunde meines Werkes allerdings nicht mit Unrecht erkannt haben, hat mich immer tröstend begleitet und mir die Mühe versüßt [1]." Aber den konfessionellen Dogmatiker erblickt man nicht nur „auf dem tiefen Grunde" des Werkes; er unterbricht oft genug die Analyse und Erzählung des Historikers. Lange Exkurse schieben sich außerdem in den Gang der Darstellung ein. Häufig genug wird der Faden fallen gelassen und erst spät wieder aufgenommen. Nicht einmal die Exkurse werden stets an ihrem Ort zu Ende geführt. Der Leser kann sogar vom ersten Band auf den dritten gewiesen werden. Dies Verfahren bedingt wiederum häufige Wiederholungen, wie z. B. die Ausführungen über Rechtfertigung, Heilsgewißheit und gute Werke bekunden.

Doch die Andeutung dessen mag genügen. Eine entwicklungsgeschichtliche Schilderung mit den Ruhepunkten an den gewiesenen Stellen ist weder vorgelegt worden, noch beabsichtigt gewesen. Grisar hebt darum auch in der Einführung heraus, daß seine Aufgabe ihn nötigte, besonders wichtige Partien ausführlich zu behandeln, manches aber von den schon öfter dargestellten äußeren Ereignissen sehr knapp zu fassen. „Es mußten insbesondere mehrere Abschnitte für Übersichten über gewisse Erscheinungen des Charakters und der Geistesrichtung Luthers, die verschiedenen Perioden angehören, in Anspruch genommen werden. Einige durchgehende Seiten des Seelenlebens konnten erst am Ende, im dritten Band, Behandlung finden unter Zurückgreifen auf früher dargestellte zum Verständnis unumgängliche Elemente. Ohne solche Anordnung

1) H. Grisar, Prinzipienfragen, S. 14.

schien eine organische Entwicklung und ein überzeugendes Bild nicht erreichbar [1])."

Man darf dies nicht vergessen, wenn man der biographischen Schwächen des Werkes Grisars gedenkt. Wenn er eine Lutherpsychologie geben wollte, durfte er die äußeren Ereignisse knapp fassen. Aber damit ist doch der starke Mangel an Komposition nicht gerechtfertigt. Denn auch eine psychologische Untersuchung kann den Faden in der Hand behalten, die Entwicklungslinien straff anziehen und doch bei den Entwicklungsknoten verweilen. Vor allem aber braucht sie nicht in den Exkursen auf Durchführung des Themas zu verzichten. Und ob es nötig war, die historisch-psychologische Darstellung mit dogmatischen Räsonnements zu belasten und auf Nebengefechte mit der „rationalistischen Theologie" des gegenwärtigen Protestantismus sich einzulassen — diese Gefechte sollen allerdings, wie Grisar versichert wird, seinen Gegnern vernichtende Niederlagen beigebracht haben —, darf man jedenfalls fragen. Auch hier ist Grisar keineswegs ängstlich auf den Zusammenhang mit dem psychologischen Thema bedacht.

Aber die Ansprüche sind hier offenbar recht verschieden. Dem einen erscheint als nötig und frisch, was der andere als überflüssig und schulmeisternd empfindet. Doch wenn auch Grisar nochmals im dritten Band den psychologischen Charakter seines Buches betont, und wenn man ihm auch die Grenzen möglichst weit ziehen mag, so stößt man doch auf Partien, die mit der psychologischen Aufgabe nichts mehr zu tun haben. Es ist nicht bloß der Unaufmerksamkeit des Lesers zur Last zu legen, wenn er von einer neuen katholischen Lutherbiographie spricht. Denn der „Biograph" hat nicht selten den „Psychologen" übermannt. Grisar wird z. B. kaum angeben können, welches Interesse die mit besonderer Ausführlichkeit besprochene Örtlichkeit des Turmerlebnisses für den Lutherpsychologen hat. In den Nachträgen des dritten Bandes weiß auch Grisar nichts zu nennen, was auf ein psychologisches Interesse hindeuten könnte. Hier heißt es, daß er eine „topographische Illustration" habe geben wollen [2]). Im vorangehenden Absatz meint er freilich, eine Ortsangabe hätte sich nicht umgehen lassen, weil sie zu sehr mit den Umständen verwachsen sei, die für den Nachweis der Geschichtlichkeit der „Erleuchtung" und ihres konkreten Charakters als Einzelereignisses, im Unterschied von zuständlichen Erfahrungen durchaus herangezogen werden mußten. Aber dann genügte doch die Bemerkung, daß in einer unzweifelhaft glaub-

1) H. Grisar, Luther I, S. VIII.
2) Bd. III, 979.

würdigen Tischrede Luther den Turm des Wittenberger Augustinerklosters als den Ort der „Erleuchtung" angebe. Die recht umständliche „topographische Illustration" entbehrt des psychologischen Interesses. Um so mehr, als Grisar, wie er jetzt ausdrücklich versichert, gar nicht daran denkt, zu Vermutungen über den Charakter des Erlebnisses auf Grund der Ortsangabe einzuladen. „Ich versichere meinerseits, wenn Luther die ‚Offenbarung' auf dem Berge Tabor oder Sinai oder auch an den Wittenberger Altarstufen gehabt hätte, ich würde mit derselben historischen Gleichmütigkeit die Quellen zu Worte gebracht haben. Dem Fachmann ergeht es in der Geschichte wie dem Arzt: er darf Widerwärtiges nicht scheuen und muß bei der Konsultation auch Unangenehmes hören und berühren [1])." Dieser unangenehmen Konsultation hätte sich Grisar leicht und anstandslos entziehen können, da sie mit der „psychologischen Aufgabe" nichts zu tun hatte. Fühlte er sich doch als Historiker schlechthin verpflichtet, diese Konsultation vorzunehmen, so stellte er sich eben weitergehende, in die „Biographie" hinüberlenkende Aufgaben. Welche Bedeutung hat ferner das Ablaßgeschäft der Fugger mit der Kurie für die „Lutherpsychologie"? Luther selbst erfuhr ja nichts von diesem schmutzigen Handel. Das Verständnis seiner Psyche gewinnt darum nichts durch die Schilderung dieses Geschäfts. Und daß Luthers Ablaßthesen weder sachlich berechtigt waren, noch die Annahme von der subjektiven Aufrichtigkeit des Verfassers gewährleisten, bleibt ja nach wie vor Grisars Überzeugung. Enthält ferner die Erklärung der schnellen Verbreitung der reformatorischen Gedanken mit der Unkenntnis der Zeitgenossen von Luthers Person einen Beitrag zur „Lutherpsychologie"? „Sie kannten kaum etwas von dem ganzen Arsenal der Briefe, Schriften, Berichte, die heute aufgeschlagen daliegen und von emsigen Forschern gelesen, verglichen und erläutert werden. Es ist den heutigen Menschen nur schwer, sich in den Zustand der Unwissenheit auch der Gebildeten des 16. Jahrhunderts gegenüber der Lutherschen Bewegung, besonders in ihrem Anfange, hineinzudenken [2])." Oder die Erörterung der Frage, ob Dürer als Anhänger Luthers gestorben sei? Tatsächlich ist Grisars Luther doch keine reine Psychologie, sondern mit biographischen und weitergreifenden historischen Interessen verbunden. Die Abschweifungen, Unterbrechungen, Wiederholungen und Einschaltungen fallen darum doch dem Darsteller zur Last. Ins Chaos eines Denifle wird allerdings der Leser nicht geführt. Das macht schon der chronologische Rahmen unmöglich, in den das Ganze gestellt ist. Denn

1) Bd. III, 987. 2) Bd. I, 361.

der erste Band handelt von Luthers Werden und der Grundlegung der Spaltung bis 1530. Der zweite Band führt auf die „Höhe des Lebens", bis ungefähr 1540. Der dritte Band verweilt „am Ende der Bahn" und bietet „Rückblicke". Eine Reihe von Nachträgen, in denen Grisar sich mit seinen Kritikern auseinandersetzt, ist ihm angehängt (S. 953—1035); dazu ein alphabetisches Gesamtregister für die drei Bände und eine „Jahresfolge sämtlicher Schriften Luthers mit Einreihung der Hauptereignisse" von Grisars Ordensgenossen Peter Sinthern (1037—1108), der auch mit der gegen Grisar laut gewordenen Kritik in einer längeren Abhandlung sich befaßt hat [1]) und neben anderem hier, und dann vornehmlich in einem besonderen Aufsatz, Grisars Behandlung der Lutherschen „Sendungsidee" zu rechtfertigen sich bemüht [2]). So sorgt der Aufriß dafür, daß der Stoff chronologisch nicht auseinanderfällt. Aber die biographische Disposition wird in der Ausführung oft genug verletzt; und die unsichere Abgrenzung der „Psychologie" gegen die „Biographie" erhöht nicht den Glanz der Darstellung.

Immerhin ist aber ein biographischer Aufriß vorhanden; und die psychologische Aufgabe ist schärfer gestellt und gewissenhafter durchgeführt als bei Denifle. Das wurde angenehm empfunden. Zudem begegnete man stets wieder besonderen Abschnitten, die mit altem Klatsch aufräumten. Nun sollte dies freilich in historischen Untersuchungen selbstverständlich sein. Aber auf alle Fälle wäre es doch nicht zu unterschätzen, wenn die drastischen, anschaulichen und der Phantasie so vielsagende Winke gebenden Geschichtchen ihren Kredit verlieren und das Urteil über Luther in der Hauptsache durch die allgemeinen Linien des katholischen Christentumsverständnisses bestimmt wird. So würde ihm wenigstens die persönliche Gehässigkeit genommen und wir ständen lediglich vor der unvermeidlichen, darum auch zu respektierenden konfessionellen Schranke des Verständnisses.

Nun wollen allerdings manche Kritiker bemerkt haben, daß Grisar nicht mit der Entschlossenheit den Fabeln und Verleumdungen zu Leibe geht, die man auf Grund seines Programms und des historischen Sachbefundes erwarten dürfte. Kawerau hat gemeint, daß Grisar zuweilen auf halbem Wege stehen bleibe und die Abwehr so gestalte, daß immer noch die Verleumdung sich einschleichen könne und die Phantasie gerade auf den Weg gewiesen werde, der ver-

1) Peter Sinthern, Kritiker und Kritisches zu Grisars „Luther", Ztschr. f. kath. Theol. 1912, S. 550—596.

2) Ders., Luthers Sendungsidee und Harnacks Schema für eine katholische Lutherdarstellung, Hist.-pol. Blätter 1913, 1, S. 18—31; 2, S. 98 bis 111. Vgl. auch Grisar, Lutherstimmungen, S. 21—24.

sperrt werden sollte. So erwartet er von der Objektivität Grisars eine kräftige Reaktion des Wahrheitssinnes des Historikers gegen die Verleumdung, daß Luther auf der Wartburg eine „adlige Dame“ nachts in seiner Kammer empfangen habe. Er findet aber nur ein zahmes, schüchternes und geschraubtes Schlußurteil: „Der zuversichtliche Hinweis auf einen verbotenen Umgang Luthers mit der Besucherin, wie er ausgesprochen worden ist, dürfte sich doch wohl dem Vorwurf der Legendenkonstruktion nicht entziehen.“ Kawerau begrüßt mit Freude, daß Grisar sich entschieden gegen die Annahme wende, daß „sittliche Verrottung“ der Schlüssel zum Verständnis der inneren Entwicklung Luthers sei. Aber er muß sofort einen abschwächenden Zusatz feststellen: „Freilich besitzt die Geschichte kein allwissendes Auge, wie der eine, der Herzen und Nieren durchforscht.“ Er muß ferner beobachten, daß Grisar jede Gelegenheit wahrnehme, wo er die sittliche Integrität Luthers in Zweifel ziehen und seinen Lesern verdächtig machen könne [1]. In der Darstellung der Eheschließung Luthers sieht er Grisars Methode besonders grell beleuchtet. Die Nachrede, Luther habe mit Katharina von Bora vor seiner Heirat verbotenen Umgang gepflegt, weise Grisar allerdings als falsches Gerücht zurück. Aber er füge eine Bemerkung hinzu, die für seine Objektivität höchst charakteristisch sei. Er schreibe nämlich: „Weil in diesem Werk nur die Geschichte im strengen Sinn das Wort zu führen hat und darum nur solches hier gegen Luther auftreten darf, was selbst gerichtlich bewiesen werden könnte, so sind Vermutungen nicht am Platz. Es muß genügen, im Anschluß an die historischen Klagen von Melanchthon über Luthers ‚Verweichlichung‘ und ‚Entzündung‘ durch die ‚ihm mit aller List nachstellenden Nonnen‘ im allgemeinen hervorgehoben zu haben, welches Bild der ehemalige Wittenberger Mönch, der Stifter der neuen Religionsbewegung, mit seiner ‚Possenreißerei‘ unter diesen der Eingezogenheit entfremdeten Frauen darbietet und wie nahe infolgedessen die üblen Nachreden lagen, die von ihm selbst und seinen Freunden bezeugt werden.“ Und er schließe den Abschnitt mit folgenden Worten Denifles: „Luther hätte müssen

1) Grisars Rezensent in der Internationalen kirchlichen Zeitschrift, N. F., 3. Jahrg., Nr. 2, 1913, S. 269—276, meint, die Zerstörung der Legenden sei meistens unvollständig. Im übrigen sei dem Rezensenten kein Werk über Luther bekannt, dessen Verfasser so viel „Kleinarbeit“ getrieben und sich so beflissen gezeigt habe, den Helden „im allertiefsten Negligé zu zeigen“. „Er wollte eben den Mann zeichnen, wie er leibte und lebte, wie er sich räusperte und spuckte. Das sieht er als die Aufgabe des ‚unparteiischen Historikers‘ an. Bekommt man auf diese Weise ein richtiges Bild von der Persönlichkeit und ihrer Bedeutung? Ja, wenn der Kammerdiener der einzig befähigte Biograph einer welthistorischen Persönlichkeit ist!“ S. 270.

ein Engel sein, um in solcher Gefahr durchaus unbefleckt zu bleiben. Wer nur ein wenig Menschenkenntnis besitzt und zugleich weiß, daß Gott den Stolz und Hochmut in der Regel mit dieser Sünde straft, wird sich nicht über denjenigen erregen, welcher an Luthers Unbescholtenheit vor seiner Beweibung Zweifel hegt." Und wenn er auch, wie er ausdrücklich hervorhebe, diese immerhin begreiflichen Reflexionen späterer entrüsteter katholischer Beobachter nicht sich aneignen wolle, so doch nur deswegen nicht, weil sie in einer prozeß- und aktenmäßigen Geschichtschreibung nicht zu verwerten seien. Das sei ein raffiniertes Stückchen. Er wolle eine aktenmäßige Geschichte schreiben, könne es aber doch nicht unterlassen, seine Leser zu Vermutungen aller Art freundlichst einzuladen [1]). Das sei die bekannte Janssensche Manier, ohne eine positive Beschuldigung auszusprechen doch das Urteil auf solche Beschuldigung hinzulenken. Und das nenne Grisar: nur solches vorbringen wollen, was gerichts- und aktenmäßig beweisbar sei [2]).

Grisar läßt diese Zeichnung nicht gelten. Er rechtfertigt vielmehr in den Nachträgen des dritten Bandes seine Methode, die weder „raffiniert" noch parteiisch sei, sondern ganz den Ansprüchen gerecht werde, die an eine über den Parteien stehende, nur um Aufhellung der geschichtlichen Wirklichkeit bedachte Geschichtschreibung gestellt werden müsse. So habe ihm auch ein Historiker von „anerkannt guter Forschung" — Grisar denkt an den den Reformationshistorikern nicht unbekannten N. Ehses — das Zeugnis ausgestellt, daß seine Regeln durchaus den Forderungen entsprächen, die das Gebot der Nächstenliebe gegen Lebende und Tote aufstelle. Ja im Unterschied von Kawerau finde er seine Zurückhaltung „sogar einigermaßen zu groß" und er gehe in der schonenden Beurteilung Luthers zuweilen weiter als nötig. Im Hinblick auf den konkreten Fall meint Grisar, der Befund der Quellen liege einmal so, daß zwar eine ganz bestimmte historische Anklage bezüglich des sittlichen Verhältnisses Luthers zu Katharina von Bora oder den anderen nach Wittenberg geflohenen Nonnen nicht erhoben werden könne, daß aber die nun einmal vorhandenen Klagen Melanchthons über Luthers Verweichlichung und Entzündung durch die ihm mit aller List nachstellenden Nonnen nicht zur Seite geschafft werden könnten. Nicht bloß Luthers Freund Eberlin, auch andere Stimmen aus seiner Umgebung erwähnten den üblen Argwohn, den er sich zugezogen habe. Darum hielt sich Grisar für verpflichtet, von den

---

1) G. Kawerau, Luther in katholischer Beleuchtung. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 105, S. 13.

2) Ebenda S. 18.

Reflexionen und Vermutungen gewisser neuer Beobachter zwar einige zu nennen, es aber streng auszuscheiden von den Tatsachen, die eine aktenmäßige Geschichte vorlegen könne und müsse [1]. Auch in seinem Aufsatz „Prinzipienfragen" versichert Grisar, lediglich auf die exakte Darstellung der historischen Umstände der Heirat Luthers sich beschränkt zu haben [2]. Der Historiker kommt, wie Grisar in einer grundsätzlichen Bemerkung mitteilt, oft genug in die unangenehme Lage, daß er weder ein bestimmtes Ja noch ein bestimmtes Nein sprechen kann. „Das war meine Sünde nicht bloß im obigen Fall, sondern an vielen Stellen des Werks [3]." „Kawerau bedenkt nicht, daß die Zustände im Leben überhaupt so geartet sind, daß recht oft Unsicherheit in der Beurteilung der Menschen und ihrer Handlungen sich herausstellt, wo man entscheidende Gewißheit sucht. Ist es aber nicht Pflicht des Historikers, die Gegenstände möglichst in dem ihnen eigenen Grade der Zuverlässigkeit, Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit erscheinen zu lassen? Wenn dem Leser bei Vorlegung der Quellen die Freiheit gelassen wird, irgend etwas zwischen den Zeilen derselben zu lesen, so ist das in vielen Fällen gar kein Mißverdienst des Geschichtschreibers. Es kann umgekehrt sein Verdienst sein [4]."

Daß dem Forscher manches unsicher bleibt, weiß natürlich Kawerau trotz Grisar. Nur gegen die Verwendung des Grundsatzes in den von ihm genannten Fällen hat er Verwahrung eingelegt. Und Grisar ist doch bekannt, daß der von ihm namhaft gemachte Grundsatz nur dann zu verwenden ist, wenn die Quellen eine einigermaßen sichere Entscheidung nicht gestatten. Daß aber der eine „aktenmäßige Geschichte" vorlegende Historiker in diesem Fall seinen Lesern die Bildung eines Urteils anheimgeben mußte, das dem „aktenmäßigen" Befund widerstreitet oder in der Linie der Vermutungen liegt, die Grisar selbst nicht sich aneignen möchte, wird dem unbefangenen Forscher ein Rätsel bleiben. Die Dinge liegen hier doch nicht so, daß „weder ein bestimmtes Ja noch ein bestimmtes Nein" gegeben werden könnte. Grisar ist ja selbst geneigt, bloße üble Nachrede anzunehmen. Nun weisen ja auch die Quellen selbst den Argwohn zurück, der ihrer Angabe zufolge auf Luther gefallen ist. Und der Brief Melanchthons an Camerarius, den Grisar meint vorschieben zu müssen, läßt überhaupt keine historisch begründete Vermutung über unerlaubten, vorehelichen Verkehr Luthers mit Katharina von Bora zu. Man mag dem Briefe Melanchthons

1) Grisar, Luther, Bd. III, 1002.
2) Prinzipienfragen, S. 11.
3) Bd. III, 1002. 4) Bd. III, 1002.

eine Luther möglichst belastende Übersetzung und Auslegung geben, gerade die für die Rechtfertigung der Darstellung Grisars notwendige Beziehung enthalten Melanchthons Worte nicht. Und von haltlosen Eintragungen oder Verdächtigungen will ja auch Grisar grundsätzlich nichts wissen. Und doch müßten gerade die Quellen dem auf Luther gefallenen Argwohn Nahrung geben, damit ein non liquet in Erwägung gezogen werden könnte. Wenn nun die „aktenmäßige Geschichte" keinen Anhalt für die Annahme eines Makels bietet, wenn einwandfreie, von Grisar selbst benutzte Quellen den angeblichen Makel als Klatsch und Verleumdung erkennen lassen, wenn sogar der Forscher selbst an Klatsch denkt, so wird niemand von ihm verlangen, seiner Darstellung eine solche Form zu geben, daß der Leser das gerade vom Darsteller nicht gewünschte Urteil sich bilde. Gibt er ihr dennoch diese durch nichts geforderte Form, so darf er sich nicht wundern, daß Zweifel an der Gewissenhaftigkeit und wissenschaftlichen Objektivität laut werden. Diese von Historikern sonst nicht geforderte Gewissenhaftigkeit gegen offenkundigen Klatsch und Übellaunigkeit wird darum unvermeidlich als Mangel an Sachlichkeit empfunden. Und wenn Grisar in der Rechtfertigung seines Verfahrens es sich zum Verdienst anrechnet, daß er dem Leser die Freiheit gelassen habe, zwischen den Zeilen zu lesen, so dürfte doch diese Bemerkung, ganz abgesehen davon, ob der in ihr enthaltene methodische Grundsatz zulässig ist oder nicht, Kaweraus Eindruck bestätigen. Denn die hier dem Leser gelassene „Freiheit", „zwischen den Zeilen zu lesen", ist im Grunde nichts anderes als die Einladung, die Kawerau glaubte vernehmen zu müssen. Von „leeren" Entstellungen zu sprechen [1]), dürfte darum nicht ganz angebracht sein. Doch wenn Grisar lieber hört, daß er einen historisch nicht gerechtfertigten Respekt vor verleumderischen Berichten bekunde, eine Gewissenhaftigkeit, die das Gegenteil von dem nahelegt, was „aktenmäßig" ist, und daß er eben dadurch die „Freiheit" zur Bildung eines dilettantischen Urteils gewähre, so mag man ihm diesen Gefallen tun. Die von ihm für gut befundene und, wie er selbst zugibt, „an vielen Stellen des Werks" befolgte Methode wird auch dadurch ausreichend gekennzeichnet.

Daß Grisar sich von ihrer Unzulässigkeit überzeugen läßt, ist angesichts der Nachträge und der Aufsätze in den „Stimmen aus Maria-Laach" nicht zu erwarten. Er ist und bleibt davon überzeugt, daß er der unbefangene und unparteiische Forscher ist, der nicht wie Kawerau und andere die „allgemein gültigen Regeln" der historischen Arbeit in bezug auf die Person Luthers suspendiert.

---

1) Bd. III, 1002.

Selbst ganz gewagte und fragwürdige, ängstliche Gewissenhaftigkei gegen den Wortlaut des Textes gewiß nicht bezeugende Interpretationen der Quellen erklärt er in den Nachträgen für einwandfrei. In einer Predigt Luthers [1]) hatte Grisar eine schwere Beleidigung gegen die „Observanten" entdeckt. Luther habe sich nicht entblödet, sie Häretiker und Schismatiker zu schimpfen. Ich wies nach, daß diese Beschuldigung auf eine gründlich verfehlte Übersetzung sich stütze. Luther mache dort weder eine Anspielung auf die „Observanten", noch charakterisiere er sie als Häretiker und Schismatiker. Was Grisar in seiner Wiedergabe zum Subjekt gemacht habe, sei im Originalsatz Prädikat; und das Subjekt des lateinischen Satzes sei von Grisar zur Apposition gemacht [2]). Grisar will jetzt freilich keine Übersetzung gegeben haben, sondern nur eine freie Wiedergabe [3]). Doch damit ist nichts gewonnen. Denn seit wann besitzt der, der aktenmäßig darstellen will, das Recht, bei freier Wiedergabe eines Satzes die Beziehungen der Satzteile zueinander so zu ändern, daß der Leser vor einen neuen Satz mit neuen Abzweckungen gestellt wird? Das nennt man gemeinhin nicht freie Wiedergabe, sondern falsche Deutung. Grisar macht auch jetzt gar nicht den Versuch, seine freie Wiedergabe durch eine pedantische Übersetzung zu rechtfertigen. Er erklärt es für „sehr gleichgültig", „ob der zungengewandte Prediger hier mit dem Wort observantes ebenfalls wieder eine ‚Anspielung' auf die Verteidiger der Observanz hat machen wollen". Und doch war die „Anspielung" die Voraussetzung der Deutung Grisars und konnte erst durch Umsetzung des Prädikats ins Subjekt der Satz ein Beweismittel für Grisar werden!

Doch er meint schließlich seine freie Wiedergabe durch einen ad hoc konstruierten Vergleich rechtfertigen zu können, also durch einen Vergleich, der in seinen Bestandteilen und in seinem Ziel nicht durch den Wortlaut des Originaltextes, sondern gerade durch die beanstandete freie Wiedergabe bedingt ist. Das ist nicht gerade das einwandfreieste Verfahren. Und daß der Vergleich nicht dem Originaltext angepaßt ist, könnte sogar Grisar selbst zugeben. Denn er sagt: „Von einem hochgeschätzten Freund sagt jemand in einer Gesellschaft: Er ist ein Mann von Geist und gesundem Verstand,

1) Vom 6. Juli 1516, WA. I, 61, über Matth. 7, 15.

2) Es handelt sich um folgenden Satz: Quaestio hic digna movetur: Quum falsi prophetae multis et magnis operibus appareant, quomodo ex operibus possint cognosci, ut haeretici et schismatici observantes sunt magnorum operum et valde bonorum. Den unterstrichenen Satz gibt Grisar mit den Worten wieder: „Häretiker und Schismatiker" sind diese „Observanten" eines äußerlich großen und heiligen Tuns.

3) Bd. III, 974.

er schreibt Kritiken und Bücher; und ein anderer erwidert: Auch Wahnsinnige schreiben Kritiken, ja Bücher. Ist diese Zusammenstellung mit Wahnsinnigen etwa eine Auszeichnung für den Freund, oder muß der Lobende sie als Beleidigung desselben zurückweisen? Wie aber, wenn die Bemerkung in der Gegenwart des gelobten Freundes fiele [1])?" Wo aber heißt es im Text der Predigt Luthers, daß den „Observanten" von Freunden treffliche Werke zugesprochen würden oder wenigstens sie solche beanspruchen könnten und nun der „zungengewandte Redner" repliziere, auch Häretiker und Schismatiker könnten solche Werke ihr eigen nennen (observantes sunt)? Welche Regel der Syntax gestattet uns, aus einem illustrierenden Nebensatz einen selbständigen Dialog zu machen, in dem die „Anspielung" zu einem selbständigen Element, zum Angelpunkt der Unterhaltung geworden ist? Während Luther an den „guten Werken" der notorischen Häretiker illustriert, wie ernst die Warnung der Schrift vor den falschen Propheten ist, die gleichfalls „große Werke" aufweisen, redet Grisar von einer Beleidigung der „Observanten", die nirgends genannt sind. Und wenn, wie wir jetzt durch Grisar erfahren, es sogar sehr gleichgültig ist, ob Luther auf sie angespielt hat, so mag man wohl schüchtern fragen, woher uns denn überhaupt die Kunde von der Beleidigung der Observanten durch den zungengewandten Prediger kommt. Oder suspendiert man, wenn man solche Fragen aufwirft, Luther gegenüber die Grundsätze der unparteiischen historischen Forschung? Doch vielleicht vergißt man den schon im Schulunterricht eingeprägten Satz, daß jedes Gleichnis hinkt? Ja, wenn nur Grisars Gleichnis hinken könnte! Aber ihm fehlen ja die Füße.

Nicht viel besser ist die Rechtfertigung der Darstellung des Erlebnisses Luthers auf der Pilatustreppe in Rom. Grisar hatte im ersten Bande behauptet, Luther habe, zur sog. heiligen Stiege der Passion des Herrn beim Lateran gekommen, wohl die Gläubigen die Treppe hinaufrutschen sehen, es selbst aber für bequemer gefunden, diesen rührenden Brauch nicht mitzumachen. Ich hatte entgegengehalten, daß die uns bisher bekannten Mitteilungen eine solche Darstellung verböten. Doch Grisar bleibt von der Zulässigkeit seiner Behandlung des Textes und von der Richtigkeit seines Ergebnisses überzeugt. Freilich muß er jetzt einräumen, daß Luther tatsächlich die Treppe hinaufgestiegen ist. Buchwalds Fund setzte Grisar gründlich ins Unrecht. Luther war nicht zu bequem, als er vor der Pilatustreppe stand. Aber Grisar meint, seine Darstellung bleibe einwandfrei, wenn sie an dem bis zu Buchwalds

---

1) Bd. III, 974 f.

Fund bekannten Material gemessen werde. Denn in Paul Luthers Erzählung sei nicht die Beteiligung an dem Brauch vorausgesetzt. Sie nötige vielmehr zu der Annahme, daß Luther sich „durch Erwägung des Habakuktextes von der mühsamen Bußübung der Pilger an der Treppe habe abhalten lassen“ [1]). „Wenn nun das ‚Erlebnis‘ mit dem Habakuktext nicht dazwischen trat, wie ich bestimmt vermutete [2]) und wie es jetzt durch Buchwald bewiesen ist, was konnte dann den jungen Luther von einer Andachtsübung zurückhalten, die jeder andächtige fremde Rombesucher damals unternahm? ... Mir schien nur übrig zu bleiben, daß er erwog, es sei weniger mühsam, die Treppenbesteigung auf den Knien nicht mitzumachen. Das wurde nun als eine Verkleinerung der Frömmigkeit Luthers hingestellt, die stigmatisiert werden müßte [3]).“

Hier irrt sich nun freilich Grisar. Nur das unkritische, Luther im Widerspruch mit dem Tenor der Erzählung belastende Verfahren Grisars wurde „stigmatisiert“. Der Buchstabe des Textes läßt nicht Bequemlichkeit, sondern Gehorsam gegen ein Wort der Schrift vermuten. Wenn nun das Erlebnis mit dem Habakuktext ins Gebiet der Legende gehört, so fehlt uns die Möglichkeit, eine unmittelbar begründete Aussage über Motive Luthers zu machen. Denn zu der Darstellung des Erlebnisses mit dem Habakukwort gehört auch die Mitteilung, daß Luther das Gebet habe bleiben lassen. Ist der eine Teil dieses Passus kritisch unhaltbar und darum auszuscheiden, so natürlich auch der „andere Teil, der mit dem ersten steht und fällt“. Der ganze Passus scheidet also als Geschichtsquelle aus, und wir wissen überhaupt nicht mehr, ob Luther etwas „hat bleiben lassen“. Wir können nur annehmen, daß er die Pilatustreppe aufgesucht hat. Zu vermuten, daß er aus Bequemlichkeit sie nicht bestiegen habe, wäre bizarr. Denn der Vermutung fehlt ja jeder Halt. Das Nächstliegende ist natürlich die Vermutung, daß er an dem frommen Brauch sich beteiligte. Denn da, wie wir wissen und was auch Grisar nicht schlechthin bestreiten mag, Luther es sich nicht verdrießen ließ, die Gnadenstätten Roms aufzusuchen, also nicht gerade Bequemlichkeit zum Kennzeichen seines römischen Aufenthaltes machte, wäre es wunderlich, wenn wir sie vor der Pilatustreppe voraussetzen wollten. Der Analogieschluß ist doch immer noch ein unter Umständen erlaubtes Hilfsmittel der Erkenntnis.

Doch der Text soll ihn ausschließen. Denn, so sagt Grisar,

1) Bd. III, 957.

2) Die offen gelassene Annahme in der Darstellung des ersten Bandes, daß Luther, als er es für bequemer fand, den Brauch nicht mitzumachen, Hab. 2, 4 „anwandte“, wird jetzt offenbar fallen gelassen.

3) Bd. III, 957.

Luther habe nach dem Bericht Paul Luthers seine preces graduales in scala Lateranensi nur verrichten wollen, als ihm der Spruch des Propheten Habakuk eingefallen sei. Darauf habe er sein Gebet bleiben lassen [1]). Hier sehen wir nun unerwartet Grisar ein starkes Gewicht auf den Wortlaut des Textes, noch dazu des unter kritischen Zweifeln stehenden Textes legen. Aber doch nicht auf den ganzen Wortlaut. Denn die Bemerkung in scala Lateranensi ist vorangegangen. Luther befand sich also schon auf der Treppe. Oder will Grisar etwa übersetzen: an der Treppe? Das wäre eine unmögliche, vom Erzähler nicht beabsichtigte Übersetzung. Denn die preces graduales werden auf den Stufen, nicht an den Stufen gebetet. Und der Erzähler teilt mit, daß diese Stufengebete nicht verrichtet, d. h. erledigt wurden, weil ihm plötzlich („alsbald") das Wort einfiel, daß der Gerechte aus Glauben lebt. Auch verzichtet Luther dem Text zufolge — und Grisar will ja jetzt den Buchstaben zur Geltung bringen — nur auf das Gebet, nicht auf den Brauch selbst. Er verzichtet also auf das Gebet, weil es ihm wertlos erscheint, nicht aber auf den Brauch, weil er zu bequem war, ihn mitzumachen. Das Motiv der Bequemlichkeit ist nun einmal durch nichts im Text angedeutet, weder im Originaltext, noch im kritisch reduzierten. Methodisch zulässig wäre es gewesen, angesichts der kritischen Unsicherheit des Kerns der Erzählung überhaupt von einer historischen Verwendung des Berichts Abstand zu nehmen. Erst aber in unvermeidlicher Anlehnung an den Kern der Erzählung ein dem Text fremdes Motiv in den Text einzufügen, dann den Text um den Kern kritisch zu reduzieren, jedoch das nur durch ihn gewonnene Motiv festzuhalten und nun Luther aus unmotivierter Bequemlichkeit den Brauch der Pilger nicht mitmachen zu lassen, sollte selbst Grisar nicht als methodisch rechtfertigen.

Mit besserem Recht als in der Erörterung der Heirat Luthers hätte hier von dem Grundsatz des non liquet Gebrauch gemacht werden können. Aber gerade hier tritt Grisar mit großer Sicherheit auf und läßt dem Leser nicht „die Freiheit, zwischen den Zeilen zu lesen" und die Darstellung des Forschers zu kontrollieren. Denn er unterläßt es im ersten Band, dem Leser den zweiten Text vorzuführen, den wir bereits vor dem Funde Buchwalds besaßen. Wohl erwähnt er den Bericht des Mylius. Aber doch nur, um auf den Beginn der legendarischen Ausmalung hinzuweisen. Obwohl doch Grisar sonst mit Zitaten nicht spart, wird weder Paul Luthers noch des Mylius' Text abgedruckt. Mylius

1) Bd. III, 957.

aber sagt ausdrücklich, daß Luther den Brauch mitgemacht hat: gradus nescio quos scalae Pilateae ... per genua etiam conscendisset. Grisar hätte wenigstens sagen dürfen, daß eine nicht viel spätere Tradition — Paul Luthers Bericht ist 1582 niedergeschrieben; Mylius' Kommentar zum Römerbrief, in dessen Vorrede der Bericht enthalten ist, ist 1595 gedruckt worden — die Tatsache meldete, daß Luther die Stufen der Pilatustreppe hinaufgerutscht sei. Und da diese spätere Tradition in diesem Punkt den Bericht Paul Luthers nicht desavouiert, da sie ferner ganz in der Linie des uns bekannten Analogieschlusses liegt, hätte der Historiker Grisar sich nichts vergeben, wenn er sich mit ihr befaßt und mit ihrer Hilfe den Bericht Pauls zu verstehen versucht hätte. Aber freilich, dann hätte Grisar überhaupt nicht mehr von der Bequemlichkeit Luthers reden können. So wird man kaum ernsthaft sagen mögen, daß Grisar in den Nachträgen seine Methode gerechtfertigt hat.

Auch die Akribie in der Wiedergabe der Texte läßt zu wünschen übrig. Merkwürdigerweise belastet dieser Mangel den Charakter Luthers. Einige eklatante Nachlässigkeiten führt Grisar in den Nachträgen auf verzeihliche Versehen und Flüchtigkeiten zurück. Ich hatte mich darüber gewundert, daß Grisar einen Satz Luthers aus dem Brief vom 1. März 1517 an Lang verstümmelt wiedergegeben hatte, ohne die Verstümmelung dem Leser anzudeuten, und obwohl durch sie der Sinn des Satzes in sein Gegenteil verkehrt worden sei. Jetzt erfahren wir, daß lediglich „aus Versehen" die Worte ausgefallen sind. Sie seien übrigens, wie es jetzt heißt, „ziemlich gleichgültig" für die von ihm an Luthers Satz geknüpfte Bemerkung [1]). Also doch nicht ganz gleichgültig. So bewegt er sich denn auch im Schlußsatz seines Nachweises der Belanglosigkeit des Versehens bereits in der von mir gewiesenen Linie.

Mit solchen Versehen werden wir nun wohl auch andere auffallende Inkongruenzen zwischen Text und Darstellung zu erklären haben. Auch die wörtlichen Zitate Lutherscher Sätze, die in den Schriften Luthers nicht stehen, sind wohl solche Versehen, oder auch freie Wiedergaben. So ist ein von mir beanstandeter Text in der Darstellung des sog. Observantenstreites „kein ganz wörtlicher" Vorwurf Luthers. Die Anführungszeichen hätten sich „widerrechtlich eingeschlichen". Aber das sei unerheblich. Denn Grisar hat, wie er weiter versichert, in seinen drei Bänden „mehrere tausend Anführungszeichen" anzubringen gehabt [2]). Ein pedantischerer Forscher, als Grisar offenbar es ist, würde solche Nachlässigkeit

1) Bd. III, 977. 2) Bd. III, 974.

weniger leicht nehmen. Und mit der etwas überlegenen Bemerkung: „Ich habe aber aus diesen Verhandlungen doch wieder etwas gelernt“ [1]) oder: „Im Reiche der Wahrheit ist auch ein kleines Körnchen guter Belehrung etwas wert“ [2]) sind solche nicht alltäglichen Flüchtigkeiten eines Forschers, der nur vorbringen will, was gerichtsnotorisch ist, nicht abgetan. Zumal wenn der die Darstellung an den Quellen Nachprüfende erfahren muß, daß die Laune des Zufalls es so fügte, daß die Nachlässigkeiten und Versehen den Erfolg hatten, Luther dem Leser zu verleiden. Aber schließlich hat Grisar nicht bloß in der Wiedergabe Lutherscher Sätze und Gedanken unter dieser Tücke des Zufalls zu leiden. Auch mir legt er in der Auseinandersetzung mit seiner Darstellung des „Turmerlebnisses“ Worte in den Mund, die ich vergeblich in dem in meinen Händen befindlichen Text gesucht habe. Keineswegs habe ich m. W. Grisar „eine fast kindische Freude“ über seine „Entdeckung“ zugesprochen [3]). Und von den übrigen Zitaten desselben Abschnitts ist ein Teil „freie Wiedergabe“ oder versehentliche Auslassung. Doch Grisar hatte auf so viele Anführungszeichen zu achten, daß natürlich manche am unrechten Ort sich niederlassen konnten [4]) [5]).

---

1) Bd. III, 974. 2) A. a. O. S. 988. 3) Bd. III, 987.

4) Darum wird vermutlich auch nur ein Pedant es ihm verübeln, daß er mir die Behauptung des „unbestimmbaren Luther“ untergeschoben hat (Bd. III, 1026; Lutherstimmungen, S. 9). Er weiß freilich, daß die Ausführungen, denen er die Behauptung entnimmt, mit Luther überhaupt nicht sich befassen, sondern mit dem Luthertum. Aber der Historiker und Psycholog Grisar liest in der Seele des Autors und offenbart ihm den wirklichen Sinn seiner Worte. „Er redet zwar direkt nur vom Luthertum. Da er aber das älteste und ursprüngliche Luthertum ausdrücklich einschließt, so beziehen sich seine Worte auch auf Luther selbst.“ (Bd. III, 1006.) Der Autor vermied es freilich bisher, in der Gefolgschaft Denifles Luther und Luthertum zu identifizieren. Ebensowenig wagte er bis jetzt den Satz aufzustellen, daß es dem Historiker unmöglich sei, die geschichtliche Gestalt Luthers zu bestimmen. Aber sein innerstes Wissen reicht wohl weiter als das kundgegebene. Grisar sagt es; und Grisar ist ein Psycholog, wohl vertraut mit der historisch-psychologischen Methode. Sie berechtigt ihn natürlich auch dazu, in einem Zitat aus demselben Aufsatz den Autor ausdrücklich von Luther reden zu lassen, während das profane Auge im Originaltext nur das Wort Luthertum liest. Aber diese Änderung im Zitat wird das wissenschaftliche Ergebnis der vertieften psychologischen Methode sein. Und wäre der Autor nicht so eigensinnig, auf dem Buchstaben seiner Worte zu bestehen, müßte er dem neuen Psychologen dafür Dank wissen, daß er im Satz vom unbestimmbaren Luther ihm sein eigentliches Wissen über die Schwelle des Bewußtseins geführt hat. Aber andere werden beweglicher und reger sein und Grisar gern diese Entdeckung abnehmen. — Daß ich nur die einfache geschichtliche Tatsache erwähnte, daß das in Landeskirchen auseinanderfallende historische Luthertum keine uniforme Größe sei, brauche ich den Lesern dieser Zeilen nicht auszuführen.

5) Inzwischen hat übrigens Grisar mir brieflich erklärt, daß er bereit

Aber nicht bloß in Fragen der „niederen Kritik“ wollte Grisar die volle Gewissenhaftigkeit und unbedingte Zuverlässigkeit des historischen Forschers besitzen, sondern auch den Ansprüchen der „höheren Kritik“ ganz gerecht werden. „Das sonderbare Rätsel des Gegensatzes zwischen höherer und niederer Kritik“ [1]), das Harnack nach Grisars Worten in der Verläßlichkeit der niederen Kritik und dem völligen Versagen der höheren Kritik entgegentrat, wird nach Grisar dadurch gelöst, daß Harnack von der höheren Kritik die Zeichnung des protestantischen religiösen „Helden“ fordert [2]). Dadurch seien dann freilich alle Katholiken zu dem bitteren Mangel an höherer Kritik verurteilt [3]). Diese Forderung zeige aber gerade die konfessionelle Befangenheit auf seiten des Protestantismus, in concreto Harnacks, während er, Grisar, sich bemüht habe, den geschichtlichen Luther zu studieren [4]). Und diesen geschichtlichen Luther hofft nun Grisar seinen Lesern um so eindrucksvoller und historisch zuverlässiger zu schildern, je eingehender er sich mit der Psychologie Luthers beschäftigt.

Aber auch hier wird das Befremden nicht des konfessionell Befangenen, sondern des lediglich auf Feststellung der seelischen Motive des geschichtlichen Luther bedachten Historikers wach. Darauf ist man allerdings schon gefaßt, daß merkwürdige Linien im Bilde Luthers sichtbar werden. Denn die eigenartigen Fehler der „niederen Kritik“, oder die Tücke des Zufalls, von der Grisar hier heimgesucht wurde, wirken natürlich auf das Gesamtbild zurück. Wenn Grisar dank der „freien Wiedergabe“ oder flüchtigen Lektüre der Texte Schmähsucht, Leichtfertigkeit, kirchliche Freisinnigkeit, Doppelzüngigkeit (Ablaßthesen!), Zuchtlosigkeit, Anmaßung und Vermessenheit an Luther beobachten muß, so bedingt das natürlich das „psychologische“ Verständnis Luthers recht erheblich. Und natürlich wirkt dies angeblich historisch einwandfrei gewonnene Verständnis des Charakters Luthers zurück auf die Deutung solcher Texte, die einen dehnungsfähigen Wortlaut besitzen. Wer darum Grisars niedere Kritik kennt, wird von manchen Ergebnissen seiner höheren Kritik nicht überrascht sein.

Immerhin wird man gern anerkennen, daß Grisar sich ernsthaft bemüht, seinen Luther psychologisch glaubhaft zu machen. Die grobe, unfertige Zeichnung Denifles, oder wie Grisar es ausdrückt,

---

sei, jedes ihm als falsch nachgewiesene Zitat aus meinen Erörterungen öffentlich richtig zu stellen. Dies Anerbieten eines öffentlichen Widerrufs habe ich jedoch nicht annehmen mögen, benutze aber hier im Einvernehmen mit Grisar die Gelegenheit, die Absicht bekannt zu geben.

1) Bd. III. 956. 2) Ebenda.
3) Vgl. „Prinzipienfragen“, S. 18. 4) Bd. III, 956.

das „individuelle“ Urteil Denifles ist vermieden. Luther wird in der neuen Darstellung langsamer schuldig. Aber er wird schuldig. Zum psychologischen Verständnis gehört nach Grisar auch die dogmatische Zensur. Auf das im Glauben der katholischen Kirche enthaltene Urteil über den großen Kirchenzerstörer und Ketzer will der Verfasser nicht verzichten. „Jene konfessionelle katholische Überzeugung“, die seine Kritiker „auf dem tiefen Grunde“ seines Werkes „allerdings nicht mit Unrecht erkannt haben“, hat ihn „immer tröstend begleitet“ und ihm „die Mühe versüßt“ [1]). Sie hat ihn „zwar niemals, auch nicht im kleinsten, bestimmt, die Tatsachen absichtlich umzubiegen“, aber sie hat ihn „in ihrem milden Scheine dieselben noch besser beurteilen lassen, als es ohnehin schon der klare Wert der Dinge und ihre Zusammenhänge lehrten“ [2]). Man ahnt also jetzt schon, eingedenk der eben geschilderten niederen Kritik, daß durch die bessere Beurteilung, die der Verfasser seiner katholischen Überzeugung verdankt, „der klare Wert der Dinge und ihre Zusammenhänge“ mit bestimmt worden sind, oder einfacher: die Erhebung des historischen Tatbestandes. Aber der Wille, die Vorbereitung des Abfalles und den Charakter des Ketzers psychologisch zu verstehen, ist doch vorhanden. Der Versuch wird gemacht, eine auch Akatholiken plausibel erscheinende Begründung zu geben. Es soll also eine offenkundige Lücke der katholischen Lutherforschung ausgefüllt werden.

Hier gibt es freilich manche Schwierigkeiten zu überwinden. Denn wenn Luthers religiöse und sittliche Verwahrlosung um so ärger und offenkundiger wird, je näher der Abfall von Rom ist, so werden kirchlich empfundene und sittlich ernste Äußerungen Luthers aus dieser Zeit ein Problem. Derselbe Luther, der während seines römischen Aufenthalts so „freisinnig“ und weltfroh geworden war, daß er, wie Grisar im ersten Band erzählt [3]) und in den Nachträgen des dritten Bandes wiederholt [4]), an den Papst ein Gesuch einreichte, zehn Jahre lang in weltlichen Kleidern in Italien studieren zu dürfen, hat noch in der Römerbriefvorlesung sich glücklich gepriesen, daß er das verachtete Mönchskleid tragen dürfe, und einen Hymnus auf das mönchische Leben angestimmt. Unmittelbar vor dem Abfall; und nachdem er schon 1510 von dem Wert des mönchischen Lebens sich nicht mehr überzeugen konnte und nach Deutschland zurückgekehrt zu einem Gegner der „Observanten“, der strengen Richtung im Orden, geworden die Disziplinlosig-

1) „Prinzipienfragen“, S. 14. 2) Ebenda.
3) Bd. I, 26—28.
4) Bd. III, 959 f. Dazu vergleiche meine Ausführungen in der ZKG. 1911, S. 395—400; Kawerau, Glossen, S. 35—38.

keit in dem seiner Obhut anvertrauten Kloster begünstigte. Und nur kurze Zeit nach dem angeblich großen Schlage gegen die „Observanten“ auf dem Ordenskonvent in Gotha [1]). Im Kolleg voller Lobpreis des Ordenslebens; in der Öffentlichkeit der fanatische Gegner der klösterlichen Zucht und echter mönchischer Haltung. Dies psychologische Phänomen gibt natürlich Rätsel auf. Und wiederum derselbe Luther, der schon 1510 in Rom mit Vergnügen allem Klatsch über Prälaten und kirchliche Würdenträger sein Ohr lieh und kirchlich freisinnig, wie er war, die zahlreichen Gnaden der heiligen Stadt nicht auf sich einwirken ließ, hat noch in der Römerbriefvorlesung Häretiker und Schismatiker wie die Pest verabscheut und die Autorität der kirchlichen Oberen so bedingungslos anerkannt, daß es selbst einem Grisar zu viel wird. Auch Luthers Warnung vor dem Hochmut, der Triebfeder der Häresie, und seine Forderung demütiger Unterordnung unter die Kirche legen nicht die Vermutung kirchlicher Freisinnigkeit nahe. In der Tat ein merkwürdiger Mensch, der in der Öffentlichkeit freisinnig, stolz, selbstbewußt und anmaßend auftritt, auch einen falschen „Spiritualismus“ gegen die Autorität der Kirche auszuspielen beginnt, in geschlosseneren Kreis dagegen — hin und wieder auch öffentlich — die demütige Unterwerfung unter die kirchliche Autorität fordert. Und wiederum, derselbe Mönch, der trotz seines „Abfalls zu Staupitz“ und seines Kampfes gegen die „Werkgerechten“ in der Psalmenvorlesung noch eine Rechtfertigungslehre vorträgt, der selbst Grisar die ethische Qualität nicht absprechen kann, hat wenige Wochen später in der Römerbriefvorlesung eine Anschauung von der concupiscentia und imputatio entwickelt, die seinen sittlichen und religiösen Bankerott an den Tag bringt. Jetzt ist er schon „jenseits von Gut und Böse“, und die Rechtfertigung wird nicht mehr mit ethischen Problemen belastet. Der Gerechtfertigte bleibt ein Sünder und Bube. Nur das hat er vor dem nicht gerechtfertigten Sünder voraus, daß zwischen ihm und Gott ein „Vorhang“ sich befindet, auf den Christus gemalt ist [2]). Solange der Vorhang „vorgeschoben“ ist, sieht Gott das Christusbild und ist dem Buben gnädig gesinnt. Wird der Vorhang fortgezogen, trifft Gottes Auge den Sünder und muß nun zornig blicken. Denifle hatte statt des Vorhanges von der spanischen Wand gesprochen. So muß denn Luther im Fleisch endigen sehen, was im Geist des Hochmuts begonnen war [3]). Derselbe Luther, der Demut und Herzensbuße verlangt und im Hochmut das ärgste Gift der Seele erkennt [4]).

1) Vgl. dazu Scheel a. a. O., S. 542 f.
2) Bd. I, 75. 3) Bd. I, 97.
4) Auch den altkatholischen Rezensenten in der Internationalen kirchlichen

Aber Grisar hat trotz allem richtig gesehen. Man verstand nur bisher nicht, die Quellen genau zu lesen und richtig einzuordnen. Luthers Gegner Cochläus und Oldecop berichten von der Streitsucht, dem herrischen und hochfahrenden Wesen sowie dem kirchlichen Freisinn Luthers. Hier wird uns die erste feste Linie des Charakterbildes Luthers gezeichnet. Sie wird ergänzt durch die andere Linie, die Grisar im sog. Observantenstreit entdeckte. Nun sind freilich Cochläus und Oldecop hier sehr fragwürdige Quellen. Und der von Grisar geschilderte Observantenstreit hat nicht existiert [1]). Aber sie liefern doch die festen Umrisse des Charakterbildes Luthers, und Grisar erreicht genau so sicher das Ziel, wie Denifle, von dem er sich die Grundlinien hat geben lassen. Vielleicht noch sicherer. Denn er hat unterwegs einige Male die Bremse angelegt. Er sieht, daß der auf abschüssiger Bahn sich bewegende, intellektuelle und moralische Selbstzucht nicht besitzende Luther [2]) öfters zu Gedanken sich bekennt, die Respekt verdienen. Eben die Äußerungen, die das psychologische Rätsel des sittlich-unsittlichen Luther aufgeben. Jetzt löst aber der methodisch sicher gewonnene Ausgangspunkt unschwer das Rätsel. Die eine ernstere Gesinnung bekundenden Äußerungen Luthers aus der Zeit von 1513—1516 sind lediglich Rückstände aus der älteren Entwicklungsperiode, in der Luther noch unter der kirchlichen Erziehung gestanden und den kirchlichen Ideen sich geöffnet hatte. Darum heißt es nun, daß sie trotz der schon fortgeschrittenen Entfremdung Luthers von der Kirche durchbrechen und eben dadurch ihre gesunde Kraft bezeugen. Damit sind diese Regungen historisch und psychologisch erklärt. Und zugleich ist dafür gesorgt, daß die Grundlinien des Porträts nicht durch solche Zeugnisse der Urkunden verrückt werden.

So bereitet Grisar durch richtige Bewertung und Einordnung

Zeitschrift befremdet die neue Lutherpsychologie. „Unzählige Male gedenkt natürlich Grisar der ‚neuen Lehre‘ und ihrer Folgen; aber er vermeidet es, nun wenigstens in dem vorliegenden Bande die Hauptgedanken übersichtlich zusammenzustellen, die seiner Ansicht nach das ‚Luthersche Dogma‘ ausmachen und so viel Unheil angerichtet haben. Was heißt ‚Rechtfertigung‘?“ Bd. III, 74 und 81 zeige, daß Luther selbst das „im Glauben leben“ doch ethischer gedeutet habe als: Festhalten an der Vorstellung, durch Christi Verdienst werde die menschliche Sünde zugedeckt und die moralische Lebensweise sei eine für das Heil des Christgläubigen gleichgültige Sache. „Wir hätten gewünscht, daß Grisar seine ‚Kleinarbeit‘ auf dieses sehr wichtige Gebiet ausgedehnt ... hätte“ (S. 272).

1) Vgl. meine Kritik in der ZKG. a. a. O., S. 531—544. In den „Nachträgen“ hält Grisar freilich seine Schilderung fest. Doch mit welchen Mitteln, wurde schon an der Erörterung der Predigt vom 6. Juli 1516 gezeigt.

2) Bd. I, 95.

der Quellen das geschichtlich zuverlässige psychologische Verständnis der Entwicklung Luthers und seines Charakters vor. Die katholische Überzeugung, die tröstend ihn begleitete, wird ihn auch in der Erkenntnis von der strengen Wissenschaftlichkeit und unbefangenen Sachlichkeit dieses historisch-psychologischen Verfahrens bestärkt haben. Denn das rein wissenschaftlich gewonnene Ergebnis begegnet sich ja mit der katholisch-dogmatischen Anschauung vom Ketzer, die nun ihrerseits den empirischen Tatbestand „besser beurteilen“ läßt. Denn diesen Dienst hat ja der katholische Glaube Grisar geleistet, wie wir jetzt auch aus seinem eigenen Munde wissen.

Dank seiner konfessionellen katholischen Überzeugung hat er auch schärfer und psychologisch ertragreicher in Luthers Seele hineingeleuchtet, als der von konfessionellen Vorurteilen geleitete protestantische Historiker es je vermocht hat. Ganz überraschende Erkenntnisse sind Grisar beschieden gewesen; wenigstens für denjenigen überraschend, der nicht im „milden Scheine“ katholischer Überzeugung Luther beleuchtet sehen kann und nicht den Glauben besitzt, der „mehr als alle durch natürliche Forschung gewonnene Sicherheit“ „beruhigt und sichert“ [1]). Der durch diesen Glauben für seine Aufgabe gründlich ausgerüstete Psychologe Grisar konstatiert in Luther ein Größenbewußtsein, das eine Sprache finde, wie sie niemals ein Sterblicher gegen die Kirche in den Mund zu nehmen gewagt habe [2]). „Wenn wir fallen sollten, so wird Christus zugleich fallen.“ Der profane Psycholog, der nicht in dem über Grisar ausgegossenen Licht die Dinge sehen kann und in Halbdunkel gestellt Irrtümern ausgeliefert ist, sieht hier nicht Luther sich gegen die göttliche Kirche ausspielen, sondern die göttliche, unfehlbare Schrift und den durch sie klar und deutlich bezeugten Christus gegen die menschlichen Traditionen und die antichristlichen Mächte. Aber ihm fehlt ja die Möglichkeit, den empirischen Bestand „noch besser beurteilen“ zu können. Und wenn er, in Luthers Seele sich versenkend, Überzeugungsgewißheit antrifft [3]) oder unbedingten, durch keinen Beschluß irgendeines Konzils abgelenkten Gehorsam gegen Gottes in der Schrift niedergelegtes Wort [4]), so muß er sich von Grisar sagen lassen, daß er irrt und den Größenwahn Luthers nicht erkennt. Wer also unbeirrt durch „Menschensatzung“ allein auf Gottes Wort sich stellt und selbst einer Welt gegenübertritt, macht sich des Größenwahns schuldig. Vermutlich gibt es aber

1) „Prinzipienfragen“, S. 14. 2) Bd. III, 86.

3) „So steht unser Sach gewiß, daß wir wissen, wie wir gläuben und leben.“ Grisar, Bd. III, 86.

4) „Und wenn du Gottes Wort hast, kannst du sagen: da habe ich das Wort, was darf ich weiter fragen, was die Concilia sagen.“ Ebenda.

doch Ausnahmen. Grisar würde es ganz gewiß für ungehörig erklären, wenn nach diesem Kanon die Sprache eines Gregor VII. oder Pius X. psychologisch verständlich gemacht würde. Wahrscheinlich würde er an die Verheißung des Herrn Matth. 16, 18 und an das göttliche Lehramt des römischen Bischofs erinnern. Selbst der protestantische Historiker würde sich dies gefallen lassen und dadurch sich das „historisch-psychologische" Verständnis des zunächst vielleicht befremdenden Selbstbewußtseins erschließen lassen. Doch Luther gegenüber soll ein analoges Verfahren nicht angebracht sein? Obwohl der katholische Historiker und Psycholog die innere Motivierung der Gewißheit Luthers erkennen kann, soll er sie in einer ausgesprochen psychologischen Untersuchung nicht zum Fundament der Betrachtung machen, sondern von den eine noch bessere Beurteilung ermöglichenden Maßstäben der konfessionellen Auffassung Gebrauch machen. Er soll vor allem ins Auge fassen, daß die „vermessene Sprache" gegen eine Institution sich richtet, die nach der individuellen Überzeugung des Forschers eine göttliche Stiftung ist. Und er soll ferner sein psychologisches — nicht sein dogmatisches — Urteil durch die Erwägung bestimmen lassen, daß die Berufung auf die Schrift, auf die durch den Glauben dem einzelnen ausreichend und sicher erschlossene Schrift nach seiner, des Darstellers Meinung, einen haltlosen und ungerechtfertigten Subjektivismus und schließlich Selbstherrlichkeit und Vermessenheit des Individuums bedeutet. Als ob Luther vor dem Forum seines Gewissens sich des Subjektivismus bezichtigt hätte oder bezichtigen müßte. Grisars Charakteristik sieht einem unhistorischen, dogmatischen Aburteilen [1]) verzweifelt ähnlich, einem psychologischen, die individuelle psychische Motivierung zum Maßstab machenden Verstehen ganz unähnlich. Hier sucht man vergeblich nach dem relativen Urteil des Historikers, der die Gestalt seines Interesses auf Grund der sie bewegenden Motive und in der von ihr selbst gesehenen Perspektive begreiflich machen will, nicht aber in der Perspektive, in der nach Meinung des Darstellers die Dinge und Geschehnisse stehen und die der „Held" hätte beachten müssen. Wenn Grisar durchaus seinem eigenen persönlichen Urteil genügen wollte, so hätte er ja immer noch hervorheben können, Luther bewege sich in einem seelengefährlichen Irrtum und seine ganze Haltung sei nach katholischer Anschauung unstatthaft, oder auch verbrecherisch. Konnte

1) Man könnte auch sagen, daß diese Lutherpsychologie in urbanen Formen das bekannte psychologische Schema und Verständnis der Polemiker des 16. Jahrhunderts oder der mit der Reformation sich befassenden päpstlichen Enzykliken entwickle.

auf diese dogmatisch-magistrale Zensur nicht verzichtet werden, so wäre sie nun doch als solche deutlich geworden, während sie jetzt, tatsächlich vorhanden, der Form nach als Feststellung einer historisch-psychologischen Wirklichkeit erscheint.

Aber man mag ganz vergessen, daß Luthers „Größenwahn“ in der demütigen Unterwerfung unter das „lautere und klare Evangelium“ wurzelt. Seit wann ist es jedoch unter Historikern üblich, das Selbstbewußtsein eines Mannes, von dem weltgeschichtliche Wirkungen ausgegangen sind, unter das schulmeisterliche moralische Verdikt des Größenwahns zu stellen? Grisar leugnet ja nicht, daß Luther zu den Großen der Weltgeschichte gehört. Und doch muß gerade Luther einer Kategorie untergeordnet werden, die ein Historiker nur dann anwendet, wenn geschichtliche Leistung und persönlicher Anspruch in schreiendem Mißverhältnis zueinander stehen.

Nach dieser Probe psychologischen Tiefblicks ist es nicht nötig, den psychologischen Ergebnissen Grisars im einzelnen nachzugehen. Man müßte Seiten und wieder Seiten füllen, ohne doch vom Fleck zu kommen. Denn Grisar läßt sich nicht davon abbringen, daß alle Kritik, die seine Untersuchungen getroffen hat, konfessioneller Voreingenommenheit entspringt oder in dem von protestantischen Historikern angemaßten „Reservatrecht“ auf das Verständnis Luthers wurzelt. Seine Nachträge im dritten Band und die Aufsätze in den „Stimmen aus Maria-Laach“ zeigen, daß eine unübersteigbare Schranke ihn und seine protestantischen Kritiker trennt. Weitere Auseinandersetzungen wären darum verlorene Mühe [1]). Wozu also?

---

1) So hat es nach der Lektüre des Buches von W. Köhler über „Luther und die Lüge“ Grisar lange vor den Augen geflimmert. Aber nach ruhiger Prüfung sah er, daß auch nicht eins der von ihm angeführten Beispiele, die Luthers Wahrhaftigkeit in praxi zweifelhaft machen, preiszugeben sei. „Ich werde mich höchstens entschließen, in einer etwaigen neuen Auflage die Liste noch zu vermehren“ (Grisar, Walter Köhler über Luther und die Lüge, Sonderabdruck aus dem historischen Jahrbuch, Jahrg. 1913, Bd. 34, Heft 1, S. 247). Nun, sei es drum. Hier mag W. Köhler als der zunächst Interessierte das Wort ergreifen, falls er sich Erfolg davon verspricht. Was würde aber wohl Grisar sagen, wenn man nach der in dem Kapitel über Luthers Lügenhaftigkeit üblichen Methode den Nachweis versuchen wollte, daß seine zahlreichen Verzeichnungen, z. B. der Rechtfertigungslehre, unter die Rubrik der Lüge zu stellen seien? Er würde mit Entrüstung von solchem Kritiker sich abwenden. Aber Luther muß es sich gefallen lassen, daß ihm dogmatisch begründete Sätze, die deutlich Tatbestand und Urteil erkennen lassen, als Lüge angerechnet werden, oder als bittere Entstellungen und empörend unwahre Anklagen (ebenda S. 249). Dahin gehört z. B. Luthers Satz von der Gerichtspredigt des Katholizismus. Wenn doch Grisar seinen überlegenen, intuitiven psychologischen Scharfblick nur vorübergehend nicht betätigt und ganz pedantisch vor den Quellen stillgehalten hätte. Dann hätte er vielleicht

Es gibt lohnendere Arbeit. Und andere, die nicht das Glück haben, geschichtliche Ereignisse und Gestalten in dem milden Licht zu sehen, das Grisar leuchtet, werden kein Verlangen nach weiteren

---

feststellen müssen, daß Luther keineswegs die katholische Predigt der Form nach als Gerichtspredigt gekennzeichnet hätte. Vermutlich hätte er sogar entdeckt, daß Luther auch dem katholischen Prediger das Wort von Christus als dem redemptor und salvator in den Mund legen konnte. Und wenn er z. B. die Predigt Luthers vom 21. Mai 1537 über Joh. 3, 16—21 ruhig erwogen hätte (G. Buchwald, Ungedruckte Predigten D. Martin Luthers aus den Jahren 1537—1540, S. 61 f.), so wäre ihm vielleicht sogar der eigentliche Sinn der Behauptung Luthers deutlich geworden. Hier sagt Luther allerdings: „Wiewohl sie den Text dieses Evangeliums heute [Joh. 3, 16—21] gelesen haben, dennoch haben sie gesagt, er sei ein Richter." Aber diese Gerichtspredigt erhält ihren Inhalt durch die Forderung der Genugtuung. Die katholische Christuspredigt war Gerichtspredigt, weil sie die Satisfaktionsidee in den Mittelpunkt stellte. Schwerlich wird Grisar leugnen wollen, daß das Werk Jesu unter diesem Gesichtspunkt stand und anderseits der Verkehr mit Gott von der gleichen Idee beherrscht war. Sollte er dem protestantischen Dogmenhistoriker nicht trauen mögen, so sei er auf L. Heinrichs, Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury, verwiesen. Hier wird zutreffend und instruktiv die unter der Voraussetzung des Rechts und Gesetzes stehende katholische Genugtuungslehre entwickelt, oder aber: der Vergeltungsgedanke in den Gottesgedanken eingeordnet. Genau dasselbe sagt Luther. Derjenige, von dem es im Symbol heißt, daß er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten, verkehrt mit dem Getauften und auf die künftige Seligkeit blickenden Christen im Rahmen des Rechts und Gerichts. Christus ist Seligmacher, weil er genuggetan hat und den Menschen die Möglichkeit der Genugtuung eröffnet. In der eben zitierten Predigt wird auch dieser Zusammenhang offenbar. „Es ist eine Lehre, die der Vernunft gemäß ist, daß, wer Sünde getan hat, der soll auch wiederum dafür genugtun. Es ist also das natürliche Recht, daß, so ich sündige, so muß ich auch dafür bezahlen, büßen und genugtun. Da verliere ich Christum meinen Heiland und Tröster und mache einen Stockmeister und Henker über meine arme Seele aus ihm, gleich als wäre nicht genug Gericht und Urteil über mich im Paradies gefällt." Die „Gerichtspredigt" ist, mag sie nun in solcher Form auftreten oder als Verkündigung der salvatio und redemptio durch Christus, die Predigt des „natürlichen" Menschen oder des nicht unter der paulinischen und reformatorischen Gottesanschauung stehenden Menschen. Die Gerichtspredigt ist nichts anderes als die Genugtuungspredigt. Luther sagt also hier dasselbe wie in seinen Mitteilungen über die reformatorische Entdeckung. Wem, wie Denifle, Grisar und anderen, deren Verständnis nicht sich erschlossen hat, der mag vielleicht genötigt sein, Luthers Ausführungen über die Gerichtspredigt des Katholizismus einen ihnen fremden Sinn beizulegen. Er braucht aber wirklich nicht seiner in Mißverständnissen wurzelnden Darstellung hinzuzufügen, Luther habe empörend gelogen. Vollends nicht, wenn er eine „Lutherpsychologie" vorlegen wollte. Psychologisch ergiebiger wäre es gewesen, eine Bemerkung Luthers im Kommentar zur Genesis (Kap. 3, 13) zu erwägen: Der Zustand der Kirche unter dem Papst sei freilich schrecklich gewesen. Aber alljährlich wurde doch die Passionsgeschichte vorgetragen. Ea leviter ostendebat, unde venia petenda esset. Reliqua omnia abducebant a promissione remissionis peccatorum ad propriam iustitiam. Ist also Luthers Rede wirklich verlogen oder dunkel?

Illustrationen der psychologischen Methode Grisars haben. Sie werden aus dem Gesagten zur Genüge erkannt haben, daß trotz allen Verwahrungen das neue historische und psychologische Verfahren, die „niedere“ sowohl wie die „höhere“ Kritik letztlich konfessionell bestimmt sind [1]). Es ist doch kein Zufall, daß Grisars Lutherbild schließlich die charakteristischen Linien des Ketzers besitzt. Insofern mag man Grisars Lutherbild sogar als das Ergebnis der Treue gegen seine eigene Konfession ansehen, und ihm zugeben, daß er der „Psychologie“ größere Aufmerksamkeit zugewandt habe als seine katholischen Vorgänger. Ja wer davon überzeugt ist, daß jede Häresie im Hochmut und im Mangel an Gehorsam gegen die von Gott selbst der Welt gegebene übernatürliche Lehrautorität der Kirche wurzelt, also einen empfindlichen Mangel an echter, christlicher Frömmigkeit bekundet, und wer ebenfalls davon überzeugt ist, daß der gewollte Abfall von der die Kräfte des übernatürlichen religiösen und sittlichen Lebens mitteilenden kirchlichen Anstalt den Verzicht auf christlichen Charakter in sich schließt und den Quell ernster Christlichkeit rettungslos versiegen läßt, der wird Grisars Lutherbild — einige Stilisierungen und Flüchtigkeiten zugestanden — als ein getreues historisches Porträt empfinden und als einen erheblichen Fortschritt über Denifle und Janssen hinaus. Da hört aber denn auch sofort die mit historischen Argumenten geführte Debatte auf. Und wenn man schließlich noch von Grisar selbst erfährt, daß der katholische Glaube „aus seinem ewigen Wahrheitsschatze stillschweigende Fingerzeige auf die zu untersuchenden Punkte hin gibt“ und auch „für den Mann der Wissenschaft“ „ein unschätzbares Regulativ“ ist, „das ihn von seinen Resultaten sich abkehren und zu neuer Untersuchung schreiten heißt, wenn dieselben wegen irgendeines begangenen Fehlers dem Glauben entgegen sind“ [2]),

1) Freilich sind die merkwürdigen Fehler der niederen Kritik nicht ausschließlich durch das Gesamturteil über Luther bedingt. Nachlässigkeit und Flüchtigkeit begegneten uns nicht selten. Darauf wird man immer gefaßt sein müssen. So hatte ich in der Theologischen Rundschau 1912, S. 88, Anm., eine Delfter Kachel erwähnt, die im städtischen Museum in Rotterdam sich befinde. Daraus wird bei Grisar eine Kachel im städtischen Museum zu Delft (Bd. III, 958). Das ist natürlich ein unerhebliches Versehen. Unter normalen Umständen würde es unerwähnt bleiben. Da aber Grisar wohl den Anspruch solidester historischer Arbeit erhob, aber doch ungewöhnlich oft „freie Wiedergaben“ und Flüchtigkeiten sich zuschulden kommen ließ, so mag auch das eben angeführte Versehen den Mangel an Sorgfalt kennzeichnen helfen. Wichtiger und typischer sind natürlich die Fehler, die auf Grisars konfessionelles Vorurteil zurückgehen und die konfessionell vorherbestimmten Linien induktiv rechtfertigeil helfen.

2) „Prinzipienfragen“, S. 14.

so wird man abbrechen in der Erkenntnis, daß jedes weitere Wort unnütz ist. Es mag denjenigen überlassen bleiben, die zu den in der Enzyklika Pascendi und dem Motuproprio Sacrorum antistitum proklamierten Grundsätzen historisch-wissenschaftlicher Arbeit sich bekennen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Das Luthersche Handexemplar des deutschen Neuen Testaments
(gedruckt in Wittenberg, Lufft 1540), eine Grundlage der berichtigten Texte in den Bibelausgaben von 1541 und 1546.

Von

D. O. Albrecht, Naumburg a. S.

In der Vorrede zum dritten Band der deutschen Bibel in der Weimarer Lutherausgabe (1911) S. XVII stellt Lic. O. Reichert für den vierten Band die Veröffentlichung des Abschlusses sämtlicher vorbereitender Arbeiten Luthers zur Bibelverdeutschung in Aussicht. Wir werden darin also den Schluß der Bibelprotokolle von 1539—1541 und der handschriftlichen Eintragungen im Handexemplar des Alten Testaments von 1539/38, die Protokolltrümmer zur Revision des Neuen Testaments, die Eintragungen in dem jenem A. T. ähnlich gearteten Handexemplar des N. T. von 1540, endlich die Gesamteinleitung des Herausgebers für das Revisionswerk 1539—1541 erhalten. Die bisher veröffentlichten Arbeiten Lic. Reicherts[1]),

---

1) O. Reichert, Die Wittenberger Bibelrevisionskommissionen von

die mit musterhafter Sorgfalt, Klarheit und Scharfsinn abgefaßt sind, lassen das Beste für die Vollendung dieser Untersuchungen erhoffen. Wenn ich trotzdem hier eine Vorarbeit zu der noch ausstehenden Würdigung der handschriftlichen Eintragungen im N. T. von 1540 auf Grund eigener früherer Studien veröffentliche, so geschieht dies im ausdrücklichen Einverständnis mit O. Reichert, der die Wichtigkeit und Schwierigkeit der von mir ergriffenen Aufgabe sehr wohl erkannt, aber ihre Ausführung vertagt hat. „Für das Neue Testament — schreibt er im Volksbuch a. a. O. S. 39 — konnten bislang, weil ein geschlossenes Protokoll fehlt, die Verhältnisse noch nicht recht durchforscht werden.“ Doch gab er bereits bei Koffmane a. a. O. I, S. 120 Anm. 5, S. 148. 171 Anm., S. 247 Anm., S. 249f. 251f. mehrere bedeutsame Gesichtspunkte für die richtige Beurteilung des Exemplars des N. T., dem die gegenwärtige Untersuchung gewidmet ist; bei ihm, heißt es, liege der handschriftliche Befund „viel schwieriger“ als beim A. T.; von der richtigen Feststellung und Beurteilung aber hänge die Entscheidung ab über den seit dem 16. Jahrhundert schwebenden, „bis heute eigentlich noch unentschiedenen“ Streit darüber, ob die Bibel von 1545 oder 1546 als Luthers letzte Originalausgabe anzusehen und ob den bezüglichen Aussagen des Hauptkorrektors der Bibel, G. Rörer, zu trauen sei. Reicherts vorläufiges Urteil geht dahin: an Rörers integritas sei nicht zu zweifeln und als Lutherbibel letzter Hand habe die von 1546 zu gelten.

Meine Untersuchung, die leider die mir unzugänglichen „Protokolltrümmer“ nicht berücksichtigen kann, soll keineswegs den reichen Stoff erschöpfend behandeln, aber Durchblicke gewähren und möglichst klar das hervorheben, was nach meiner Überzeugung zur Lösung der Rätsel dieses merkwürdigen

---

1531—1541 und ihr Ertrag für die deutsche Lutherbibel, zuerst als Dissertation gedruckt (Breslau 1905), danach bei Koffmane, Die handschr. Überlieferung von Werken D. M. Luthers (Liegnitz 1907) I, 97—252; O. Reichert, Luthers Deutsche Bibel 1910 (in Religionsgesch. Volksbücher IV. Reihe, 13. Heft); derselbe in der Weimarer Lutherausgabe, Deutsche Bibel III (1911).

Buches, einer der kostbarsten Lutherreliquien, dient. Sein Titel lautet:

„Das || Newe Testament. || D. Mart. Luth. || Wittemberg. || D. M. [so] XL. ||" Am Ende steht: „Gedrückt zu Wit- || temberg durch || Hans Lufft. || M. D. XL. ||". Eine genauere Beschreibung dieser ersten Wittenberger Quartausgabe des N. T. findet sich in der Bibliographie von Prof. Pietsch in der W. A., Deutsche Bibel II, 620 f. Nr. *64, früher z. B. bei G. W. Panzer, Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung D. M. Luthers v. J. 1517 an bis 1581, 2. Aufl., Nürnberg 1791, S. 330 ff. Von dieser Ausgabe besitzt die Jenaer Universitätsbibliothek das zur Sammlung Rörers gehörige Exemplar [1]), das uns jetzt beschäftigt; mit zahlreichen handschriftlichen Eintragungen und Korrekturen versehen, ist es als ein Handexemplar Luthers anzusehen. Prof. Pietsch berichtet über dasselbe a. a. O. kurz und vorsichtig: „mit handschriftlichen Eintragungen, die Luther zugeschrieben, ihm aber auch schon im 16. Jahrhundert abgesprochen und wenigstens z. T. Rörer beigelegt worden sind". Panzer dagegen äußert sich darüber a. a. O. so: „Man glaubte ehehin, Luther habe dieses Exemplar mit eigener Hand korrigiert; es hat sich aber nach der Zeit gezeigt, daß Rorarius, der, wie Lyser in seinem Aufsatz sagt, fast eine Hand hatte wie Luther, sich dieses Exemplars bedient und die nach 1540 gemachten Veränderungen hineingetragen habe. Was es mit diesen Änderungen für eine Beschaffenheit habe, ob sie

1) Es gehört zu den von Buchwald gleichsam wiederentdeckten kostbaren 33 Stücken der Rörerschen Hinterlassenschaft, die der Jenaer Bibliothek nach Rörers Tod überwiesen wurden. Im Katalogus der Bücher M. G. Rorers seliger gedechtniß 2c. (das Ablieferungsprotokoll vom 25. Mai 1557 steht in Bos. q. 25[c] und noch einmal Bos. q. 25[d]) heißt es: „Erstlich 1. Die deutsche Bibel In groß modo [d. i. Luthers Handexemplar des A. T. von 1538/39]; In Quarto modo 2. Das New Testament, [d. i. das oben genannte], 3. Tomo octavo usw." — Dazu vgl. man Buchwald, Lutherfunde in der Jenaer Universitätsbibliothek, in dieser Ztschr. 1894, 380, auch meine Bemerkungen ebenda 1912, 287 f., und Reichert bei Koffmane, S. 114, Anm. 1.

Rorarius bloß zu seinem Privatgebrauch aus den späteren Ausgaben von 1546 in sein Exemplar geschrieben habe (welches aber eine fast unnötige Arbeit gewesen sein würde, da er ja leicht ein gedrucktes Exemplar mit diesen Veränderungen hätte haben können), oder ob das wirklich das eigentliche, nach Luthers Tod erst vom Rorario und andern korrigierte Original ist, welches bei dem Druck gebraucht wurde, lasse ich dahingestellt sein. Der Augenschein würde viel lehren, und die verschiedene Hand, oder, wie Herr Bertram sagt, die verschiedene Dinte und Feder läßt allerlei Vermutungen zu. Von den Veränderungen selbst, welche die Ausgabe von 1546 u. f. so merkwürdig machen, werde ich in der Folge reden."

An diesem parteiischen Urteil des verdienten Forschers, der hier zugleich in die Wirrnis der Geschichte der Kritik des Exemplars (s. u.), doch ohne selbständige Kenntnis desselben, hineinsehen läßt, ist dies jedenfalls richtig, daß ein Teil der handschriftlichen Eintragungen für die Wertbeurteilung der Bibel von 1546 ausschlaggebende Bedeutung hat. Denn stammen dieselben von Luther und haben sie als eine Grundlage für die Bibel von 1546, worin sie zuerst gedruckt sind, gedient, so ist deren hervorragender Wert festgestellt. Im andern Falle aber ist die vorangehende Bibelausgabe von 1545/44 oder 1544/45 (s. Pietschs Bibliographie a. a. O. II, 675 ff., Nr. *79, nicht Nr. *80; Panzer a. a. O., S. 369 ff.) die wichtigere, wie H. E. Bindseil in seinem verdienstlichen Neudruck sagt, die „letzte Originalausgabe"; er nennt sie K. Vgl. Bindseil und Niemeyer, Dr. M. Luthers Bibelübersetzung nach der letzten Originalausgabe kritisch bearbeitet, 7 Teile, Halle 1845—1855; die Bibliographien stehen in den Einleitungen, die bedeutsamste im 7. Teil; die Quartausgabe des N. T. von 1540, signiert „e. 21", ist im 6. Teil S. XXI beschrieben.

Wir schalten hier eine Bemerkung über die von uns im folgenden verwendeten Siglen ein. Der Kürze halber bezeichnen auch wir die Lufftschen Ausgaben der Bibel wie Bindseil und Reichert (bei Koffmane S. 146 f. 236 ff.), nämlich: G bedeutet die Ausgabe, die überall das Druckjahr 1541 hat; G* ist

die Ausgabe von 1542/43 [1]), H die vom J. 1543, J die andere desselben Jahres (mit gespaltenen Kolumnen), K die von 1544/45, während die in allen Teilen die Jahreszahl 1545 zeigende eine Titelauflage des Druckes aus dem Jahr 1550 ist, die die ältere (K) vortäuschen soll (dazu s. Bindseil, Prüfung der angeblichen Mehrzahl von Wittenberger Ausgaben der vollständigen Lutherschen Bibelübersetzung aus dem Jahre 1545, Halle 1867, besonders Pietsch in der Bibliographie der W. A. Nr. *80, S. 677 ff.; auch unten uns. Bem.). Bei Pietsch a. a. O. ist unser G = Nr. *69, G* = Nr. *73, H = Nr. *74, J = Nr. *75, K = Nr. *79. Die Bibel von 1546 benennen wir mit Reichert L (= Pietsch Nr. *82). Wir bezeichnen außerdem das zur Untersuchung vorliegende Jenaer Exemplar des N. T. von 1540 mit Nt. Von den nach 1540 erschienenen Wittenberger Sonderausgaben des N. T. haben wir nur noch die von 1546 (s. Panzer a. a. O., S. 515 ff., Pietsch Nr. *81) berücksichtigt, nicht aber die dazwischen liegende vom J. 1544 (Panzer S. 386, Pietsch Nr. *76). Unter den zwölf Gesamtausgaben der Bibel von 1534—1546 kommen die ersten sechs A—F für unsere Untersuchung nicht in Betracht, denn auch E (1540) und F (1541/40) zeigen beim N. T. noch keine Spur einer Einwirkung des Handexemplars Nt.

Das große Werk von Bindseil, das die Ausgabe L fast völlig unbeachtet gelassen hat, scheint bei den neueren Theologen und Gelehrten den Eindruck hervorgerufen oder doch verstärkt zu haben, daß dieselbe neben K keinen kritischen Wert für die Feststellung des echten Luthertextes habe. Das hätte wenig zu bedeuten, wenn dadurch nur solche sprachlichen Untersuchungen wie die von A. Reifferscheid, Marcus-Evangelion M. Luthers nach der Septemberbibel mit den Lesarten aller Originalaus-

---

1) Reichert a. a. O., S. 242 schreibt zu G* „(1542 und 1541)", aber statt der letzteren Zahl muß es „1543" heißen; denn das einzige nachweisbare Exemplar von G* (Berlin B u 9440) hat im Prophetentitel M. D. XLII und auf der letzten Seite am Rande: „Der im 43. jar ausgangen ist" als Erläuterung zu „diesem Druck". Dazu s. Bindseil 7, XXVIII, wo die frühere Angabe 4, IV berichtigt ist.

gaben usw. (1889) irre geleitet worden wären. Aber verhängnisvoll ist es geworden für unsere gegenwärtig in Kirche und Schule gebrauchten Bibelausgaben, d. h. für die, die „durchgesehen im Auftrag der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz“, seit 1892 verbreitet wird, und für deren neueste, sprachlich durchkorrigierte Fassung vom J. 1912/13, die als „neu durchgesehen nach dem vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Text“ bezeichnet ist. In den der sogenannten „Probebibel“ (Halle 1883) vorgedruckten Berichten der Cansteinschen Bibelanstalt und der Revisionskommission ist auf S. X. XV. XVII. XXX. XXXIII die Bibel K ganz im Sinne Bindseils als „die letzte Originalausgabe“ oder „Ausgabe letzter Hand“ bezeichnet [1]); ja auf S. XXX heißt es ausdrücklich: „Wir sehen hier ab von den nicht unwesentlichen Änderungen, welche die im J. 1546 nach Luthers Tod noch von seinem Korrektor Rörer herausgegebene Ausgabe enthält“; dem Zusammenhang nach wird hier diese Ausgabe (L) denen zugesellt, die Luthers Übersetzung nicht in völliger Unversehrtheit erhalten haben. So haben die Vertreter der deutschen Kirchenregierungen und ihre gelehrten Berater durch eine nicht ganz einwandfreie Fundamentierung des Revisionswerks sich der Möglichkeit beraubt, in einem Teil des N. T. eine Reihe von letzten Berichtigungen Luthers (s. u.), die zum erstenmal 1546 gedruckt sind, später aber größtenteils unterdrückt wurden, wieder vollständiger zu Ehren zu bringen. Die Folgen dieser Versäumnis sind nur dadurch vermindert worden, daß der Revisionsarbeit die damals neuste Ausgabe der Cansteinschen Anstalt zugrunde lag, in der gemäß den alten kritischen Grundsätzen v. Cansteins, eine Ausgleichung der Ausgaben von 1534 bis 1546 einschließlich zu erstreben, noch etwa ein Drittel der neutestamentlichen Korrekturen von L, nach der Berechnung Mönckebergs (Beiträge z. würdigen Herstellung des Textes der Lutherschen Bibelübersetzung 1855, S. 7), beibehalten war. Immerhin war es

1) Die Erwähnung der „Ausgabe letzter Hand“ im Vorwort Fricks zum 1. Abdruck der durchgesehenen Ausgabe (Halle 1892) S. VI bezieht sich sicher auch auf K, obwohl das Ursprungsjahr 1545 nicht ausdrücklich dabei steht.

ein Fehler der am 20. Oktober 1858 aufgestellten Grundsätze, daß bei der Revision des Cansteinschen Textes nur K und die früheren Originalausgaben berücksichtigt werden sollten. Man hätte auch L vergleichen sollen, zumal Mönckeberg a. a. O. mit gewichtigen Gründen Rörer gegen den Verdacht, die Lutherbibel gefälscht zu haben, verteidigt hatte [1]).

Die herkömmliche Überschätzung von K und die Unterschätzung von L beeinflußte sogar einen Meister der Kritik, wie es der jüngst heimgegangene Eb. Nestle war. Im Artikel „Bibelübersetzungen" der Hauckschen Enzyklopädie [3] Bd. 3, 71 behauptet er: in der Bibel v. J. 1544 und 1545 (K) habe die nachbessernde Tätigkeit Luthers ihren Abschluß gefunden, „an die wir uns als an das letzte Vermächtnis Luthers zu halten haben", dies sei „die letzte Originalausgabe"; „allerdings erschien schon 1546 wieder eine Ausgabe mit Änderungen, die aber nicht von Luther selbst (so J. M. Krafft 1708 ff.), sondern vom Korrektor Rörer herrühren dürften, von dessen Hand die Korrekturen im Jenaer Exemplar Luthers stammen". Bei seiner Besprechung der Deutschen Bibel W. A. III im Theol. Lit.-Blatt 1912 Nr. 16 ändert Nestle dies Urteil nicht, auch nicht ausdrücklich in den Nachträgen der PRE. 3. Aufl. Bd. 23 (1913), denn da bemerkt er nur kurz: „Über Rörers (so!) Änderungen s. Reichert b. Koffmane I, 150 ff."; wenn er Reichert zustimmen wollte, hätte er eher von „Luthers Änderungen" sprechen müssen.

Etwas wohlwollender, aber schwankend urteilt D. A. Risch, der emsige und gewandte Erforscher der Geschichte der Lutherbibel,

---

1) Einen ähnlichen Mangel an vorsichtiger Fundamentierung zeigt die im Auftrag der Eisenacher Kirchenkonferenz im J. 1884 beendete Revision des Textes des Kleinen Lutherschen Katechismus. Auch hier legte man die angebliche Ausgabe letzter Hand (von 1542) zugrunde, übersah aber die spätere vom J. 1543 (s. Weim. Ausg. 30^I, S. 679) und untersuchte nicht näher, inwieweit Luther selbst für die späte Ausgabe 1542 verantwortlich zu machen ist. Aber auch in diesem Falle verringerten sich die Mängel des Unterbaus, weil man nicht ausschließlich auf 1542 zurückgriff, sondern zugleich der späteren Tradition in den Kirchenordnungen usw. auf die gegenwärtig zu wählende Textgestalt Einfluß einräumte.

über den Wert von L. In den biblischen Zeit- und Streitfragen III, 3. 4 (1907) sagt er auf S. 28, daß „wir darin leider nicht mehr sicher scheiden können, was Rörer nach des Reformators Angaben und was er aus eigner Einsicht änderte". In der Neuen kirchl. Zeitschr. 1911, S. 81 Anm. 1 ähnlich: „Die heutige Forschung läßt die sichere Zurückführung jeder einzelnen Änderung trotz wachsendem Zutrauen zu Rörers Zuverlässigkeit in der Schwebe und bescheidet sich darum auch bei der Ausgabe von 1545 als sicher authentischem Text." In seinem Nachwort zur Stuttgarter Jubiläumsbibel (1912) S. 22 nennt er kurz K wieder „die Ausgabe letzter Hand". Bedachtsamer lautet endlich sein Urteil in der Festschrift zur Jahrhundert-Feier der Stuttgarter Bibelanstalt (1912) S. 32: „Auch nach Luthers Tod führte Rörer, gewiß von Luther selbst dazu ermächtigt, einzelne Verbesserungen durch. Der Vorwurf der heimlichen Fälschung des echten Lutherwortes, der in dem .... Zeitalter des Schulgezänkes gegen Rörer erhoben wurde, ist gerade durch das neugefundene Protokoll über die Bibelsitzungen in seiner Haltlosigkeit erwiesen. Immerhin ist es begreiflich und begründet, daß die evangelische Kirche die Ausgabe von 1545 als sein letztes unantastbares Vermächtnis angesehen hat, weil da hinter jedem Wort .... der lebende Luther .... steht [1]). Bei grundlegenden Neuausgaben ist man darum mit Recht immer auf die Bibel von 1545 zurückgegangen."

Keiner dieser neueren Kritiker — ausgenommen Pietsch, Reichert und der Wiederentdecker Buchwald — hat das für die Entscheidung des Streites unentbehrliche Handexemplar Nt gekannt, auch H. Schott nicht in seiner inhaltreichen Geschichte der teutschen Bibelübersetzung D. M. Luthers (1835), der S. 153ff. im Anschluß an Goeze und andere befangene Beurteiler älterer Zeit die Gewissenhaftigkeit und Aufrichtigkeit Rörers stark verdächtigt; ebensowenig Mönckeberg a. a. O.

1) „Dazu hat Lutherus die Biblia des 45. jars nicht selber corrigirt", schreibt aber Christoph Walther, der Korrektor der Lufftschen Druckerei, im „Bericht Von dem falschen nachdrucken der Deudschen Biblien" (1569) Bl. A 4b. Näheres über Walther s. u.

(1855), dessen Verteidigung der integritas Rorarii aber sehr zu beachten ist, und W. Grimm, der in seiner Kurzgefaßten Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung (1884) S. 13 Anm. 2 und S. 38 f., im Anschluß an Mönckeberg nur einige knappe Bemerkungen gibt. Dieselbe Unkenntnis von Nt fanden wir bei Panzer (s. o.).

Auch die Arbeiten der älteren Kritiker im 16. und 18. Jahrh. sind zum Teil mit demselben Mangel belastet; ihre vielfach sehr verwickelten und verwirrten Auseinandersetzungen wollen wir nur kurz überblicken. Besondere Beachtung verdienen die Anfänge.

Schon frühe regte sich eine Abneigung der Käufer der Lutherbibel gegen deren neue verbesserte Auflagen. Rörer selbst in seinem Nachwort zu L eiferte gegen derartige Urteiler: „Die aber solchen vleis fur ein vergebliche erbeit achten, vnd gleich lecherlich dauon reden 'Wenn denn des enderns vnd corrigirens ein mal gnug sey, man künne die Bibel nicht anders noch besser machen denn sie ist' etc., die lasse man faren, Es ist jenen freilich kein rechter ernst in der Bibel zu studirn, viel weniger etwas draus zu lernen“ usw.

Joh. Stigel in Jena hatte i. J. 1550 von Melanchthon eine Bibel, und zwar ausdrücklich in erster Ausgabe (also von 1534) erbeten; worauf Melanchthon ihm am 21. Nov. 1550 (C. R. 7, 692) erwiderte: Biblia habemus hic non primae editionis, sed anni 1545., edita vivente Luthero, quae si vult inclytus Comes ad se mitti, significa. Nec dubitet de fide editionum etiam reliquorum annorum. Arbitror enim tibi quoque integritatem Rorarii, qui praefuit editionibus, notam esse. Dies Lob der Ausgabe K als einer zu Luthers Lebzeiten erschienenen richtet sich übrigens nicht gegen L; denn Melanchthon rühmt ja hier den Wert aller nach der editio prima (1534) bis 1550 gedruckten Wittenberger Bibeln ohne Unterschied, da Rörers Gewissenhaftigkeit ihren Druck überwacht habe; nur um dem Auftraggeber die Ausgabe K, die zufällig damals allein in Wittenberg käuflich war, annehmbarer zu machen, hebt Melanchthon das 'edita vivente Luthero' hervor.

Allerdings muß gerade damals die Vorliebe der Käufer für

K bemerkbar geworden sein, eben wohl weil sie edita vivente Luthero war und, wie Leysers spätere Andeutungen bezeugen (s. u.), ein Argwohn gegen L und die folgenden Wittenberger Nachdrucke zu keimen begann. In diesem Zusammenhange wohl erklärt sich die Tatsache jener untergeschobenen Ausgabe, die nur eine Titelauflage des Druckes v. J. 1550 ist, aber die angebliche Ausgabe letzter Hand K (1545) vortäuscht, während ihr Inhalt, insonderheit auch die Zeichnung einiger ihrer Bilder mit der Jahreszahl 1549, doch ihren späteren Ursprung verrät (s. Panzer S. 412ff.; Pietsch a. a. O. Nr. *80 S. 677ff. 726); dieser buchhändlerische Geschäftskniff, der in der Literar- und Druckgeschichte der Bibel mancherlei Verwirrungen verschuldet hat (vielleicht erklärt sich daraus z. B. das widerspruchsvolle Verfahren des Frankfurter Druckers Feyerabend, der Bericht Crells, die Jenaer Bibel 1594 u. a.), ist ohne überzeugende Gründe zur Verdächtigung Rörers ausgebeutet worden; so namentlich von Goeze, Panzer und zuletzt noch von Bindseil, Prüfung der angeblichen Mehrzahl von Wittenberger Ausgaben der vollständigen Lutherschen Bibelübersetzung (1867) [1]).

---

1) Für einen einzelnen Fall gibt Pietsch, S. 680 eine harmlose Deutung: ein späterer Besitzer habe als Ersatz für das fehlende Titelblatt willkürlich ein neues mit der Jahreszahl 1545 herstellen lassen. Doch läßt er, abgesehen hiervon, die Tatsache der Wittenberger Fälschung im J. 1550 bestehen. Wäre es nicht möglich, auch die andern in sich widerspruchsvollen Exemplare so zu erklären, daß sie von Privatliebhabern eigens so bestellt seien? Andernfalls, hat eine Täuschung der Käufer stattgefunden, warum soll denn gerade Rörer, der doch in L so klar den Sachverhalt dargestellt hat, der Schuldige sein? Er hatte doch kein geschäftliches Interesse daran. — Schwieriger liegt der Fall in der Ausgabe 1550/51, den Pietsch, da seine Bibliographie leider mit 1546 abbricht, gar nicht erwähnt; man vergleiche aber noch Panzer, S. 421ff., wo in Anknüpfung an das eigenartige Nachwort Rörers eine ausführliche Darstellung der darüber geführten Streitigkeiten sich findet. Es ist ganz klar, daß im Nachwort 1551 auf die Bibel L (1546) zurückgeblickt wird; trotzdem heißt sie hier „die Bibel, die Anno 45. ausgangen ist", und hernach: „dies Werk, so itzt Anno 51. ausgeht, sei dem vorigen, Anno 45. gedruckt, aller Dinge gleich und daraus gesetzt und korrigiert". Kann 45 hier beidemal Druckfehler für 46 sein? oder Schreib- oder Gedächtnisfehler Rörers? Oder ist nur das erste „45" ein Versehen, während



Dahingestellt bleibe, wieweit der Erlaß Johann Friedrichs an Aurifaber vom 8. September 1553 wegen eines geplanten Neudrucks der Bibel auf Mißverständnis oder auf Mißtrauen des Kurfürsten gegen die Wittenberger Ausgaben L usw. beruhte; er lautet: „Dieweil bei des Doctors gotseligem leben die biblia vffs neue durch Jhne corrigirt ausgangen [der Kurfürst hat wohl G im Sinne], So achten wier vor ein vorgeblich Ding seyn, dieselbige wiederumb zudrucken, so wolte sich auch gantz nicht gebüren, das in Doctor Martinus bibel nach seinen todte ein Wort oder Syllaba, so es auch gleich in der Handschrifft stunde, solte geändert werden. Das aber dieselbige seine Handschrifft zu einem ewigen gedechtnis vnd gezeucknis beygeleget, das lassen wier vns wohlgefallen, wollen sie auch von Magister Rorer zu vnsern handen bekommen." Vgl. Unschuld. Nachr. 1723, S. 747 f.; J. C. Bertram in R. Simons Kritischer Historie des N. T. II, deutsch von Cramer (Halle 1780), S. 574; G. Müllers Art. „Rörer" in Haucks PRE [3] Bd. 24, 432 Z. 25 ff.

Sehr wichtig für die Beurteilung der Bibelausgaben sind die Streitschriften des Korrektors der Lufftschen Druckerei Christoph Walther [1]), besonders „Von der Biblia vnd Vorrede zu Jhena gedruckt. Wittemberg. Gedruckt durch Hans Lufft. 1564." und „Bericht Von dem falschen nachdrucken der Deutschen Biblien.

---

das zweite gerechtfertigt werden kann, da der Anfang des Druckes von L — wie auch Walther bezeugt — schon 1545 geschah? Eher möchte ich vermuten, daß Rörer, der ja schon im März 1551 Wittenberg verließ und nach Kopenhagen übersiedelte, jene Wittenberger Bibel von 1551 gar nicht mehr selbst bis zu Ende korrigiert hat und dann für die Verwirrung der Jahreszahlen am Schluß nicht verantwortlich zu machen ist. Oder ist der neue Anfang des Rörerschen Nachworts vielleicht überhaupt apokryph, nach Rörers Abgang von denen eingeschoben, die ihre Fälschung vom J. 1550 so wiederholen und verstärken wollten? (Mit der Zahl 45 wäre dann die unechte Bibel von 1550/45 gemeint.)

1) Über denselben vgl. Zeitschr. f. Kirchengesch. I (1877), S. 157—169; auch Archiv f. Gesch. d. deutsch. Buchhandels II, 49 ff. Er war seit 1536 in der Lufftschen Druckerei angestellt und hatte seitdem alle dort gedruckten Bibeln mit korrigiert.

Wittemberg Gedruckt durch Hans Lufft. Anno M.D.LXIX." (beide vorhanden z. B. in Berlin, Kgl. Bibl.). Wir kommen auf diese und andere Walthersche Schriften später noch zurück; im gegenwärtigen Zusammenhang sei nur folgendes daraus hervorgehoben. Johann Friedrich der Mittlere hatte, entgegen jener Bestimmung seines Vorgängers v. J. 1553, doch i. J. 1564 eine Bibel in Jena drucken lassen (s. Panzer a. a. O. S. 501 ff.), die offenbar ähnlich wie die Gesamtausgabe der Werke Luthers ein Konkurrenzunternehmen gegenüber den Wittenberger Drucken sein sollte. In der Vorrede ist betont, daß sie von Wort zu Wort nach einem sonderlichen Exemplar gedruckt sei, darein der Ehrw. D. M. Luther mit eigner Hand geschrieben und gebessert, item daß sie an viel Örtern sonderlich im N. T. klarer und reichlicher gegeben sei denn zuvor in andern Biblien. Dagegen führt nun Chr. Walther 1564 aus, die darin ausgesprochene Verdächtigung der bisherigen Bibeldrucke sei unbegründet; er kenne das von Rörer nach Jena mitgenommene Handexemplar Luthers, auch das N. T. in Quart genau und habe danach die Wittenberger Ausgaben oftmals korrigiert; außerdem habe man aber in Wittenberg auch die von Luther nach 1540 (?) gelegentlich verfügten Änderungen, die nicht in dem Handexemplar stehen, in den folgenden Ausgaben mitgedruckt, besonders auch die von Luther kurz vor seinem Tode in den Propheten und im N. T. gemachten Verbesserungen, „Vnd ist solchs wol noch bey seinem leben angefangen hinein zu drücken, aber nach seinem seligen abschied von dieser welt im druck ausgangen, wie denn obgemelter Magister G. Rörer klerlich anzeiget" (nämlich in seinem Nachwort zu L, s. u.). Alle diese Änderungen der Wittenberger Bibeln nun fänden sich ebenso in der neuen Jenaer, die also nur ein Nachdruck der Wittenberger sei und in ihrer Vorrede sich mit Unwahrheit rühme. Wichtig ist noch das Folgende: „So hab ich auch das newe Testament, eben des drucks in quarto, vnd mit meiner Hand alles hineingeschrieben, was Lutherus geendert vnd gebessert hat in jenem Exemplar, ist mir aber auch zum jtzigen druck nichts mehr nütze [1]). Denn wir müssen vns jtzt ...

1) Walther meint: vom N. T. 1540 in Quart besitze er ein Exemplar,

gantz vnd gar nach denen Biblien richten, die nach Lutheri seligem abgang im druck ausgangen sind [L u. flg.], nach welchen sich die zu Jhena auch haben gerichtet. Sonst würden sie haben Biblien gedruckt wie Georg Rabe, Sigmund Feyerabend vnd Weygand Hanen Erben zu Franckfurd am Main erstlich gedruckt haben, darin ist alles ausgelassen was Lutherus im Newen Testament geendert vnd gebessert hat." — Tatsächlich hatten so die

---

gleichartig dem von Luther beim Revisionswerk gebrauchten — das Rörer ebenso wie das a.t. Handexemplar mit nach Jena genommen habe —, und in dies sein Privatexemplar habe er aus Luthers Handexemplar (Nt) dessen Korrekturen abgeschrieben; da aber in den Wittenberger Ausgaben seit L bereits alles sorgfältig abgedruckt sei, brauche er es gar nicht mehr. — Es darf nicht verschwiegen werden, daß Walthers Erinnerungen in bezug auf Nt nicht genau und vollständig sind, besonders wenn er hier (Bl. A 3 und ähnlich im 'Bericht' 1569 Bl. A 3) die letzten Verbesserungen Luthers im N. T., die in die Zeit kurz vor seinem Tode fallen, zu den Änderungen rechnet, die er außerhalb des bereits abgegebenen Handexemplars gelegentlich gemacht habe. Noch bestimmter sagt er das in der Schrift 'Wider Johannem Aurifabrum von Weymar vnd seinen ersten vnd andern Eislebischen Tomum' (Wittenberg, Lufft 1566) Bl. E 2ᵃ ff.: Luther habe solch Exemplar (mit der handschriftlichen Revision) dem Rörer gegeben 1540 [das ist ungenau: der 2. Teil des A. T. war erst im Februar 1541 fertig geworden, und das N. T. wurde erst im Sommer 1541 revidiert]; was er seit der Zeit in der Bibel geändert, habe er nicht in das Exemplar geschrieben, das er ja nicht mehr bei sich gehabt, sondern „in die Drůcke vnd auffs Papir" (d. h. wohl auf die Korrekturbogen des Neudrucks oder in das Druckereiexemplar oder auf besondere Zettel); als Beispiel dafür führt er ein Scholion zu Jon. 2 an, ferner Stellen aus der Schrift vom J. 1543 'Von den letzten Worten Davids', „Item Gen. 4 (V. 1) ... Und viel mehr, sonderlich im Newen Testament". — Walther hatte, als er dies reichlich 20 Jahre nach den Ereignissen schrieb, vergessen, daß Rörer das N. T. (mindestens dieses) wieder an Luther zurückgegeben und daß Luther im J. 1545 darin seine letzten Revisionsbemerkungen z. T. eigenhändig eingetragen hat (s. u.). Vermutlich hat Walther die von ihm erwähnte Abschrift des handschriftlichen Materials aus Nt erst nach 1545 angefertigt, und seine natürlich einheitliche Abschrift brachte ihm wohl die zwei Perioden oder Schichten der Urschriften in Nt in Vergessenheit. — Beiläufig möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht auch das Handexemplar des A. T. nach Vollendung des Druckes G wieder an Luther abgegeben ist und dieser darin (trotz Walthers Behauptung) weitere Verbesserungen, wie die von Reichert S. 242 ff. angeführten, eingetragen hat?

Jenaer Theologen mit ihrer Bibel 1564 den Wert der Wittenberger Ausgabe L oder eines ihrer Nachdrucke (Panzer nimmt den von 1556 an) anerkannt.

Anders verhielt es sich mit den Frankfurter Nachdrucken, gegen die Chr. Walther 1569 a. a. O. näher polemisiert. Siegmund Feyerabend in Frankfurt hatte, wie Walther ausführt, zuerst 1561 und 1562 seinen Nachdrucken die Wittenberger Ausgabe von 1545 (K), danach aber seit 1564 die nach Luthers Tod erschienenen (L oder flg.) zugrunde gelegt. Vielleicht hat dabei die oben besprochene untergeschobene Bibel von 1550 mit dem Titelblatt 1545 eine Rolle gespielt. Die Richtigkeit der Angaben Walthers vorausgesetzt, hat Feyerabend für seine Drucke dadurch Reklame machen wollen, daß er behauptete, sie seien mit ganzem Fleiß dem Wittenberger Exemplar von 1545 (K), „das Lutherus selber vnlangst vor seinem tod in Druck verfertiget vnd selber corrigirt", nachgefolgt; tatsächlich aber hat er, stillschweigend und ohne nähere Erläuterung, sich später doch nach L u. flg. gerichtet. Immerhin bleibt bestehen, daß er einem Mißtrauen gegen die nach Luthers Tod erschienenen Wittenberger Bibeln Ausdruck gegeben hat.

Eine umfassende ketzerrichterliche Verdächtigung der Ausgabe L geschah erst durch G. Cölestin und Polykarp Leyser, aber zunächst nicht öffentlich. Die betreffenden Schriftstücke sind erst viel später ans Licht getreten, nämlich Cölestins Errata Bibliorum v. J. 1575 und „Verzeichnus ettlicher sprüch so In der Bibel verendert vnd verfelscht sein" und anderes eigentlich erst durch J. C. Bertram 1780 (s. u.), S. 285 ff. 303 ff., obwohl seine Tätigkeit in Sachen der Bibelreform (nach Bertram S. 283 f. 513 ff.) schon vorher (1684) öffentlich kritisiert war; ferner ist Polyk. Leysers (vgl. PRE.[3] Bd. 11, 429 Z. 15 f.) Brief an die Jenaer Theologen vom 2. August 1594, aus Anlaß der Jenaer Bibelausgabe von 1594, zuerst 1706 mit seinem Briefwechsel gedruckt, dann bei Goeze (s. u.), bruchstückweise auch bei Bertram; Leysers Aufsätze aber vom 10. August 1594 (Verzeichnis etlicher Puncten ꝛc.) und vom 5. November 1594 (Kurtzer vnd Gründlicher Bericht ꝛc.) sind teilweise in den Un-

schuldigen Nachrichten 1723, vollständiger erst durch Bertram (1780) a. a. O. S. 516 ff. veröffentlicht. Und der im J. 1577 von D. Paul Crell im Namen der Wittenberger Fakultät an Kurfürst August erstattete „Bericht von D. Lutheri Teutschen Bibel, Correctur und unterschiedenem Druck derselben" ist zuerst in den Consilia Theologica Witebergensia (1664) S. 8 ff. publiziert.

Der Anreger des Haders war der kurbrandenburgische Hofprediger G. Cölestin († 1579); er bewog den Kurfürsten August zu Sachsen, der damals gerade die Herausgabe des Konkordienbuchs vorbereitete, auch die Lutherbibel von den angeblichen antilutherischen Fälschungen des Textes und der Glossen, die in den Wittenberger und andern Drucken eingeschwärzt seien (er kannte auch den „Betrug und das Bubenstück" der unterschobenen Ausgabe 1550/45), säubern zu lassen. Auf Cölestins Anschuldigungen bezog sich jenes übrigens ungeschickte und fehler hafte, auch wohl schlecht überlieferte Gutachten Crells von 1577, der als Wortführer der theologischen Fakultät in Wittenberg die nach Luthers Tod veröffentlichten Wittenberger Bibeln verteidigte. Kurfürst August ließ dann Luthers Handexemplare des A. und N. T. aus Jena nach Dresden holen — wo Cölestin sie am 8. Mai 1578 zum erstenmal als die kennen lernte, „die D. Luther mit eygener handt an vielen Ortten Corrigirt vnd glossiret", s. Bertram S. 445 —, dann nach Wittenberg schicken, wo sie auf seinen Befehl durch Polyk. Leyser u. a. mit den Drucken K und L und einem späteren verglichen wurden. Den Bericht über diese Vorgänge verdanken wir dem späteren Brief Leysers von 1594 (neugedruckt bei Goeze 1775 S. 342 ff.), worin er den Jenensern wegen der in ihren Bibeldruck von 1594 wieder eingedrungenen Korruptelen Vorhaltungen machte. Leyser witterte bereits 1578 in den zahlreichen Abweichungen des Textes und der Glossen der nach Luthers Tod erschienenen Ausgaben (wie auch später in der von ihm kritisierten Jenaer Bibel 1594) allerlei philippistische, synergistische, majoristische Fälschungen; besonders verhängnisvoll und folgenschwer aber wurde sein aus mangelnder Handschriftenkunde hervorgegangenes Urteil, im Ab-

druck bei Goeze 1775, S. 347: „und die Herren bei sich zu Jehna in des Herrn Lutheri Exemplari des Neuen Testaments finden werden, daß es anfänglich Manu Rorarii und hernach noch mit eines andern Hand, entweder Philippi oder Crucigeri senioris, mutirt worden ist, und daß hinter dieser Mutation auch etwas sorgliches stecke“ usw.; vgl. auch ebenda S. 346 seine Bemerkung zu Rörers Handschrift bei 2 Kor. 3, 5. Genaueres bei Bertram a. a. O. S. 524. Auf Luthers eigene ältere Eintragungen, die er nicht leugnet, geht er nicht ein; doch meint er im „Verzeichnis etlicher Puncten“ (bei Bertram S. 524 ff.): in Nt habe Rörer bei Röm. und 1. Kor. Luthers Version, gewiß erst nach seinem Tode, korrigieren wollen; da nun Rörer schier eine Handschrift wie Luther gehabt, sei man irre geworden und habe Rörers und Luthers Versionen ineinander gemengt. Das Ergebnis der Vergleichungen, ein von Leyser geschriebenes Repertorium, wurde nach Dresden geschickt; aber erst nach Abschluß des Konkordienwerks und nach nochmaliger Revision des begonnenen Drucks durch einige Dresdener Theologen kam es zur Veröffentlichung der in der Stille vorbereiteten, später sogenannten „Normalbibel“ v. J. 1581, für die nach Verfügung des Kurfürsten die Ausgabe von 1545 (K), da sie mit Luthers Handexemplar nach Ausweis des Repertoriums am meisten übereinstimme, zugrunde gelegt ward (vgl. Panzer S. 459 ff.). In ihr sollte offenbar die Absicht Leysers, „daß die liebe Posteritas eine rechte reine Lutherische Biblien hätte“, verwirklicht sein. Tatsächlich kam sie doch nicht genau mit K überein und wurde außerhalb Kursachsens auch nicht als Norm anerkannt, ja die theologische Fakultät in Wittenberg selbst bezeichnete 1661 u. ö. die Ausgabe 1546 (L) wieder als die richtigste (vgl. z. B. Möncke berg a. a. O. S. 12 ff.).

Nachdem i. J. 1706 jener Brief Leysers vom 2. August 1594 publiziert war, entbrannte der Streit in der Öffentlichkeit sehr heftig; zuerst zwischen dem Leipziger M. Christian Reineccius, der eine im Sinne Leysers auf K zurückgehende Bibel mit Approbation der theologischen Fakultät zu Leipzig 1708 hatte drucken lassen, und dem Husumer Hauptpastor M. Joh. Melch. Krafft, der schon seit 1708 (bei Verteidigung der Stuttgarter

Bibel von 1704) und dann besonders gegenüber Reineccius seit 1714 lebhaft für die Echtheit von L eintrat; danach zwischen dem Hamburger Hauptpastor Joh. Melch. Goeze, der K verteidigte, und dem Hallenser Gelehrten J. C. Bertram, der dagegen L bevorzugte. Die Hauptschriften dieser beiden literarischen Fehden sind folgende: „M. Joh. Melch. Krafft ..., Prodromus Historiae Versionis Germanicae Bibliorum d. i. Vorläuffige Anzeige und Abhandlung der Historie von der in Deutsche Sprache übersetzten Bibel, Wobey zugleich mit erscheinet ... Ein Bedencken über die von Herrn M. Christiano Reineccio zu Leipzig 1708 edirte Deutsche Bibel Lutheri usw. [es folgen noch 15 Titelzeilen] Hamburg 1714." „M. Joh. Melch. Krafft ... Prodromus continuatus Historiae Versionis Bibliorum Germanicae, d. i. Fortsetzung der vorläuffigen Anzeige von der in die deutsche Sprach übersetzten Bibel-Historie, Worinnen unterschiedliche Singularia und Seltenheiten mit vorkommen, sonderlich von des sel. Lutheri allerletzten Bibel-Revision Anno 1546, von der 1580 zu Dreßden angeordneten, nicht allzuwol gelungenen Bibel-Edition. Von der Jenaischen Anno 1594 ... Von Lutheri Rand-Glossen ... Von denen Postfationibus etlicher alten Bibeln ... Von M. Georgio Rorario, der Bibel Correctore. Vom Melanchthone ..., alles aus richtigen Documentis ... ausgefertiget, Bey Widerlegung Herrn M. Chr. Reineccii ... Antwort wegen seiner Bibel-Edition von 1708 und abermahligen Rettung der Dolmetschung Lutheri ... Hamburg 1716." „M. Christiani Reineccii ... Kurtze und gründliche Antwort auf das Unholde Bedencken Herrn M. Joh. Melch. Kraffftens ... betreffend die Edition Der teutschen Bibel Lutheri, welche mit ... Approbation Einer hochlöblichen Theologischen Facultät allhier zu Leipzig Anno 1708 in 4° gedruckt ist. Leipzig 1714." „M. Chr. Reineccii ... Vertheidigung Der Teutschen Bibel Lutheri, Welche Mit ... Approbation einer hochl. Theol. Facultät zu Leipzig 1708 in 4° gedruckt ist, Gegen das von Tit. Herrn M. Joh. Melch. Kraffften ... in Prodromo Continuato Wider die kurtze und gründliche Antwort continuirte Unholde Bedencken. Darinn zugleich die gantze Sache von des

sel. D. Lutheri echten und letzten recognition der Teutschen Bibel vorgestellet und von allen den Enderungen, die nach Lutheri seinem Tode in der Teutschen Bibel vorgenommen worden, gründlich und deutlich gehandelt wird. Leipzig 1718." Auch desselben Reineccius Einleitung zu seiner neuen Bearbeitung von Lanckischs Concordanz-Bibel, Leipzig 1718. — Ferner: „Joh. Melch. Goezens Hauptpastors ... in Hamburg Versuch einer Historie der gedruckten Niedersächsischen Bibeln v. J. 1470 bis 1621. Halle 1775"; darin S. 296—349 „Digression von den nach Luthers Tode in den obersächsischen Bibeln eingeflossenen Veränderungen". „Joh. Melch. Goeze, Neue für die Kritik und Historie der Bibel-Übersetzung Lutheri wichtige Entdeckungen ... Hamburg 1777." „J. C. Bertrams Historische Abhandlung von Unterdrückung der letzten Änderungen Lutheri im teutschen N. T.", in Rich. Simons Kritischer Historie der Übersetzungen des N. T., 2. Abt., aus dem Französischen übersetzt von H. M. A. Cramer, Halle 1780, S. 259—574. „J. C. Bertram, Litterarische Abhandlungen, Erstes Stück, Halle 1781", darin S. 1—113 „Über Entdeckungen in der teutschen Bibelgeschichte, 1. von der sogenannten untergeschobenen Bibel von 1545" [1]).

Krafft kämpft für ein richtiges Ziel, aber mit unzureichenden Mitteln; er teilt mit seinem Gegner Reineccius die falsche, schon bei Crell 1577 angeführte Hypothese von einer Witten-

1) In all diesen Schriften ist noch allerlei Spezialliteratur angegeben. Genannt sei auch J. G. Walter, Ergänzte u. verbess. Nachrichten v. d. Letzten Thaten und Lebensgeschichten des sel. D. Luthers usw. (Jena 1749); darin S. 103—200 Von D. Luthers letzter Verbesserung und Ausgabe seiner teutschen Bibelübersetzung. Walter sucht zu vermitteln, gibt aber schließlich dem Reineccius am meisten recht. — Aus der früheren Zeit sei noch Tentzel erwähnt; in seinen Monatlichen Unterredungen von 1698, S. 507 f. berichtet er, die apokryphe Stelle von den drei Zeugen im Himmel 1. Joh. 5, 7 f. stehe nicht, wie man fälschlich gesagt, in Luthers Jenaer Nt; ihn habe vielmehr der Augenschein gelehrt, daß, was Luther dort eingeschrieben, eine längst bekannte und gedruckte Randglosse zu 1. Joh. 5, 6 sei. Tentzel hielt Rörers Schriftzüge für die Luthers, er geht aber sonst gar nicht weiter auf die Beschaffenheit von Nt ein.

berger Bibel, deren Druck 1545 begonnen, aber erst 1549 beendet sei; beachtenswert sind aber seine Gründe für Rörers Glaubwürdigkeit, auch der Hinweis auf Bugenhagens Zeugnis über Luthers letzte Änderung von 1 Kor. 13, 8 usw. (s. Prodromus continuatus S. 73 f.). Der Hauptmangel bei seinen Ausführungen ist, daß er die Jenaer Handexemplare nicht selbst eingesehen hat. Eine ihm von der Bibliotheksverwaltung erteilte unrichtige Auskunft besagte, Luther habe in Nt vorne eingeschrieben „penultima Februarii, 44. D. Mart. Luth."[1]). Danach vermutet er, „daß Lutherus solch sein Manual-Testament 1544 an jemanden, etwan Rorarium, verehrt und überlassen"; natürlich habe er seitdem nicht mehr seine Änderungen darein eintragen können; es folge aber daraus nicht, daß die von Rörers und Melanchthons Hand eingeschriebenen Korrekturen, wie Reineccius meine, diesen und nicht Luthero zuzuschreiben seien; vielmehr habe wohl Luther selbst nach seiner Gewohnheit die zu verbessernden Stellen dem Rörer mündlich oder schriftlich mitgeteilt oder diktiert. Bemerkenswert ist noch das (im Prodromus continuatus S. 35) eingestreute Zitat aus der Vorrede der Jenaer Theologen zu ihrer früheren Bibelausgabe (gemeint ist wohl die v. J. 1594): „In dem von Luthero geführten und hin und wieder beschriebenen N. T., so allhier bey der Bibliotheca verwahrlich observiret wird, wird nicht des Herrn Lutheri (wie sonsten), sondern eine andere Hand vermercket, die solche veränderte Version eingeschrieben." — Reineccius dagegen, seine unrichtige These scharfsinnig verteidigend, voll starker Voreingenommenheit gegen Rörer, ist seinem Gegner Krafft durch die persönliche Bekanntschaft mit den Jenaer Exemplaren überlegen. Er beruft sich freilich auch auf das ältere Gutachten Polyk. Leysers u. a., aber er schöpft doch selbständig aus den Quellen; man vergl. besonders seine 'Vertheidigung' (1718) S. 37 ff. So erkennt er, daß Luther in Nt seine correctiones, die 1541, 1543 und 1545 abgedruckt sind, „fast überall" eigen-

1) Es handelt sich vielmehr um eine auf der Innenseite des vorderen alten Deckels von Rörers Hand gefertigte Abschrift der kurzen (übrigens bis jetzt ungedruckten) Auslegung Luthers von Matth. 11, 19: Et iustificata est sapientia a filiis suis. Davon ein andermal mehr.

händig zum Druck eingezeichnet habe; doch bei den Änderungen, die zuerst 1546 (in L) gedruckt erschienen, will er keine Spur von Luthers Hand, sondern nur Rörers und bei Eph. 1, 10 (ganz richtig) Melanchthons finden; sie seien — trotz Rörers postfatio zu L — für nach Luthers Tod gefertigte „eigenthätige" Einschübe Rörers, Melanchthons und der Wittenberger Gelehrten zu halten, wie solches auch zahlreiche Theologen der Zeit, z. B. Mathesius, Flacius, die von Leyser angeführten Jenenser Theologen anno 1573, Leyser selbst, die Jenaer nach 1594 u. a. annähmen; Rörers Unwahrhaftigkeit zeige sich z. B. anderweit in seiner postfatio zur Bibel 1551 usw. Hervorzuheben ist daneben des Reineccius zögerndes und bedingtes Zugeständnis, daß doch vielleicht Luthers Hand in einigen wenigen der bekämpften Korrekturen vorliege (vgl. a. a. O. S. 43 unten und 63 f.): „was sich etwa [nämlich von Luthers Hand] gefunden, nur primae delineationes gewesen und ultimam Lutheri limam nicht gehabt haben"; Luther habe oft nur pro memoria und für sich delineando etwas geschrieben, was er darum doch noch nicht habe abdrucken lassen wollen; so fänden sich selbst im Codice Jenensi V. & N. T. viele Anmerkungen, die Luther geschrieben und doch in den folgenden Editionen nicht habe drucken lassen; den Abdruck derartiger Stellen hätte Rörer nicht ohne Spezialbefehl und Konsens Luthers zulassen dürfen; „doch sind deren auch sehr wenig und nicht importante Stellen in Ed. 46., die nur noch qualemcunque delineationem manuscriptam Lutheri vor sich haben, und sind wohl so beschaffen, daß sie Lutherus vor dem Abdruck ed. 44—45 [K] geschrieben und doch selbst im Abdruck darnach nichts wollen ändern, welches viel weniger nach Lutheri Tode von Rorario geschehen sollen".

Goeze gab einen ausführlichen Bericht über den Streit zwischen Krafft und Reineccius und trat dabei schließlich auf des letzteren Seite; die Gründe gegen die Echtheit von L suchte er zu verstärken durch den Hinweis auf die Spätdrucke der niederdeutschen Bibeln, die nach K und nicht nach L druckten, namentlich aber durch seine Deutung der untergeschobenen Bibel, die ein Betrug Rörers sei. Ihm gegenüber hat dann mit meist

überlegenem Scharfsinn, freilich in sehr weitschweifiger Darstellung (Anmerkungen zu Anmerkungen der Anmerkungen machend und Zitate auf Zitate in Zitaten häufend) J. C. Bertram den Wert von L als der letzten echten Lutherbibel zu verteidigen unternommen. Sein Hauptbeweis ist Rörers Postfation zu L, deren Glaubwürdigkeit er durch die bisherigen Kritiker nicht erschüttert findet, vielmehr bestätigt durch die Wiederholung in den Nachworten zum Neuen Testament von 1546 (s. Pietsch a. a. O. Nr. *81; Panzer S. 515 ff.) und zur Bibel von 1551 (worin er „1545" das erstemal für einen Druckfehler ansieht, das zweitemal für richtig hält, da L zum Teil schon 1545 gedruckt sei), bestätigt ferner durch die Tatsache, daß auch die Gegenpartei in ihrer Jenaer Bibel 1564 L zugrunde legte und sogar die Konkordienformel einige Male nach L zitierte (s. Müller, Symbol. Bücher S. 523 Z. 5 u. 6 v. u.; S. 590 Z. 12), bestätigt auch durch die Streitschriften des Korrektors Walther von 1558, 1564, 1566 und durch Bugenhagens schon von Krafft erwähntes Zeugnis. In der zweiten Abhandlung von 1781 bemüht Bertram sich besonders, die für Rörer mißgünstigen Folgerungen, die Goeze aus der Tatsache der untergeschobenen Bibel gezogen hatte, zu entkräften. Leider aber kannte Bertram wie auch Goeze Nt nicht selbst; hier wenigstens hätte er von dem Gegner Reineccius lernen sollen; er begnügt sich aber mit den flüchtigen Aussagen Leysers und dem falschen Bericht Kraffts (s. o.), mißversteht auch die Aussagen Walthers. Bertrams Meinung ist: das Jenaer Exemplar Nt, das 1578 nach Dresden geschickt worden, sei Rörers Handexemplar, der es aus dem Druck nachkorrigiert habe; Luthers Anteil daran beschränke wahrscheinlich sich darauf, daß er nach vielfältiger Gewohnheit dem Besitzer, d. h. Rörer, vorne etwas hineingeschrieben; doch seien Rörers Eintragungen zuverlässig und Luthers geistiges Eigentum, da sie auf Walthers genauer Abschrift des Lutherschen Originals ruhen, welche Walther ihm bei der Korrektur vorgelesen; vgl. die erste Abhandlung Bertrams S. 264 Anm., 268 Anm., 525 Anm., die zweite Abhandlung S. 5 Anm., S. 21 Anm., S. 49 Anm. u. ö. Allerdings widerruft er dies fast am Ende seines ersten Aufsatzes S. 574

(doch ohne darauf im zweiten zurückzukommen): hätte er Christoph Walthers Schrift von 1566 und den Erlaß des Kurfürsten vom 8. Sept. 1553, die beide bezeugen, daß in den Jenaer Exemplaren Luther mit eigener Hand viel geschrieben, früher gekannt, so würde er vorher Luthers Handschrift darin nicht gänzlich bezweifelt haben.

Eine unbefangene wissenschaftliche Untersuchung des handschriftlichen Befundes in Nt und seines Verhältnisses zu den Drucken hat bis jetzt — abgesehen von Reicherts Ansatz — überhaupt noch nie stattgefunden; sie soll jetzt hier, im Umriß wenigstens, unternommen werden, eine umfassendere mit Zuziehung der Protokolle usw. bleibt der Weimarer Lutherausgabe vorbehalten.

Ehe wir aber das Handexemplar Nt durchmustern, müssen wir uns noch den Wortlaut des schon öfter erwähnten Rörerschen Nachworts zu L, soweit es Nt betrifft, vergegenwärtigen; denn es ist neben Nt die wichtigste Urkunde für einen Teil unserer Untersuchung. Es lautet: „Dem Christlichen Leser. In diesem druck sind zu weilen wörter, zu weilen auch gantze sententz oder sprüche in der Epistel an die Römer durchaus, desgleichen in der 1. an die Corinther auch durchaus vnd nachmals in der 2. bis auffs 4. Cap. geendert vnd gebessert durch den lieben Herrn vnd vater D. Mart. Luther. Welcher auch willens war, die andern Episteln hin aus all zumal, Item S. Johan. offenbarung, darnach alle Euangelisten auch dermassen furzunemen vnd darin (neben den andern herrn, die er hierin allzeit zu hülffe name) auch etliche wörter vnd sententz klerer vnd deudlicher ins deudsch zu bringen, wie er in obgedachten Episteln angefangen hatte, wo der liebe Gott jn nicht zuuor aus dieser argen welt zu sich in sein ewig reich ... genomen hette.“ Rörer erklärt es dann für unnötig, die Verbesserungen in jenen drei Episteln hier am Ende aufzuzählen (wie bei den früheren Bibelausgaben sonst die betreffenden Korrekturen namhaft gemacht seien), „weil derselbigen ein gut teil mehr ist denn zuuor“; er rät aber den Lesern, die ältere Bibeln besäßen und die neue Auflage nicht kaufen könnten, sie möchten selbst jene nach dieser korrigieren,

und verteidigt schließlich die Zweckmäßigkeit der fortgesetzten Verbesserungen. Nach Abschluß des mit 'Georgius Rorarius' unterzeichneten Nachworts werden ganz am Ende der letzten bedruckten Seite noch zwei Stellen eigens hervorgehoben (wohl von Rörer selbst), nämlich Phil. 2 (V. 13), was gegen den vorigen Druck jetzt klarer verdeutscht sei, und 1. Thess. 4 (V. 11), wo die neue Verdolmetschung aus Unachtsamkeit nicht eingesetzt sei. —

Daß L von K im N. T. fast nur in den von Rörer angegebenen Episteln abweicht, bestätigt die Vergleichung beider Ausgaben und ist unbestritten. Dazu kommt, daß das Handexemplar Nt eben diese Änderungen handschriftlich zeigt; auch dies wird von den Kritikern auf Grund der Angaben Leysers u. a. als richtig anerkannt. Strittig aber ist, ob die betreffenden Eintragungen den Druck L vorbereiteten oder nachträglich ihm entnommen sind; vor allem aber, wessen Handschriften denn hier vorliegen, und wenn hauptsächlich Rörers, ob ihm trotzdem zu glauben sei, daß Luther selbst diese Änderungen veranlaßt habe. Die natürlich sehr wichtige, viel umstrittene Frage nach der Glaubwürdigkeit Rörers überhaupt kann hier nicht ausführlich erörtert werden [1]; aber unsere Untersuchung von Nt selbst wird einen bedeutsamen Beweis dafür erbringen.

---

1) Der dankenswerte Artikel „Rörer" in der PRE.³ Bd. 24 (1913), S. 426—432 geht darauf nicht genug ein. Ausführlich behandelt ist die Frage bei Krafft, Prodromus continuatus (s. o.), S. 39 ff.; Bertram a. a. O. (1780), S. 272 ff. 568 ff.; Mönckeberg a. a. O. (1855), S. 1 ff. Der moderne wissenschaftliche Grundsatz strengster objektiver Kritik darf freilich nicht als Maßstab seiner Arbeiten angenommen werden (man beachte z. B. die Bemerkungen in PRE.³ Bd. 24, 431 Z. 48 ff.; Enders-Kawerau, Luthers Briefwechsel 14, 270 Anm. 1). Aber die gesamte Lebensarbeit dieses Mannes, wie sie uns jetzt erst durch die Veröffentlichung seiner handschriftlichen Schätze in der Weimarer Lutherausgabe nahegerückt ist, zeigt sich als ein selbstloses Dienen zu möglichst treuer unverkürzter Überlieferung und Aufbewahrung der Worte Luthers. Die gegen seine integritas vorgebrachten Gründe zu widerlegen, ist nicht allzu schwer; es handelt sich um die Auslassung der scharfen Worte Luthers über Bucer beim Neudruck der Schrift „Daß diese Worte Christi 'Das ist mein Leib' noch feststehen" im 2. Band der Wittenberger Gesamtausgabe (dazu s. Weim. Ausg. 23, 45 f.; Reichert, S. 250); ferner um eine etwaige Mitschuld an der unechten Bibel von 1550/45 im Zusammenhange

Weil die kritischen Untersuchungen seit dem 16. Jahrhundert das Exemplar Nt fast ausschließlich mit der Beurteilung der Bibel L verknüpft haben, wollen wir diesem Punkt zuerst unsre Aufmerksamkeit widmen. Tatsächlich aber sind die Beziehungen von Nt zu G (1541) viel umfassender und mindestens ebenso wichtig wie die zu L (1546), sie werden uns hernach beschäftigen.

„Der Augenschein würde viel lehren“, hörten wir oben Panzer sagen! Sehr richtig! Ja, was lehrt er denn? Wir haben, wenn ich recht sehe, in Nt viererlei Handschriften vor uns. Die beiden wichtigsten sind die von Luther (von uns hs bezeichnet) und von Rörer (von uns mit hsr bezeichnet), die beide durch den ganzen Band hin verstreut sind. Dazu kommen zwei Eintragungen von Melanchthon. Die vierte Hand, die lediglich auf den ausgebesserten Rand von Bl. N 8[b] eine fast ganz abgerissene eigenhändige Randglosse Luthers neu aufschreibt, kenne ich nicht, sie kommt auch für unsere Untersuchung nicht in Betracht. Stichproben von den Eintragungen Luthers und Rörers habe ich in photographischer Vervielfältigung an die bewährten

mit den irrigen Angaben in dem unter seinem Namen ausgegangenen Nachwort zur Bibel von 1551 (s. o.); ferner um seine angeblichen Fälschungen des Textes und der Glossen der nach Luthers Tod herausgegebenen Bibeln (s. u.). Die positiven Zeugnisse für Rörers Zuverlässigkeit sind offenkundig. Gewiß hat er das große Vertrauen verdient, das Luther ihm, seinem Amanuensis, dem bestellten Bibelkorrektor, dem Mitherausgeber seiner Werke, geschenkt hat, seinem imperator, wie er scherzend ihn nennt, dem unermüdlichen servus servorum in typographia, dem charissimus et fidelis minister Christi, dem frater pius et sincerus (vgl. Luthers Briefwechsel und Tischreden). Auch Melanchthon spendet seiner Gewissenhaftigkeit bei der Herausgabe der Werke Luthers uneingeschränktes Lob, man beachte besonders seine Vorworte zum 3. und 4. Band der Wittenberger Gesamtausgabe (C. R. 7, 618. 703) und den oben angezogenen Brief vom 21. Nov. 1550 (C. R. 7, 692). Neben Bugenhagens, seines Schwagers, und Crucigers Anerkennung (vgl. z. B. Vogt, Bugenhagens Briefwechsel, S. 397) ist besonders die seines langjährigen Mitarbeiters in Luffts Druckerei, Christoph Walther, wertvoll, zumal als dieser ihm mißgünstig gesinnt war, desgleichen anderseits die Amsdorfs und Aurifabers. Daß das von Joh. Mathesius dem Bibelredaktor Rörer gespendete lobende Urteil nicht ganz genau ist, hat Reichert S. 165 f. Anm. 2 richtig bemerkt.

Handschriftenkenner G. Buchwald, O. Clemen und E. Thiele versandt und mich ihres zustimmenden Urteils versichert; die wichtigsten sind zweifellos festzustellen, bei einzelnen kann man schwanken. Überdies wird dem Leser durch Darbietung einiger faksimilierter Handschriftenproben am Schluß des Aufsatzes die Möglichkeit selbständiger Nachprüfung gegeben werden. Handschriften anderer habe ich in Nt nicht gefunden, namentlich nicht die Crucigers, auf den Leyser (s. o.) geraten hat [1]).

Das Ergebnis meiner Untersuchung von Nt fasse ich vorweg kurz dahin zusammen: Es sind zwei Schichten von handschriftlichen Eintragungen zu unterscheiden. Die breite Unterschicht enthält die über alle einzelnen n. t. Bücher sich erstreckenden Korrekturen des Textes, auch der Glossen und z. T. der Vorreden; sie

1) Natürlich sind die Schriftzüge Luthers und Rörers in ihrem eigenen Bereich verschieden je nach der gebrauchten Tinte und Feder, und je nachdem eilend oder bedächtig geschrieben ist. Wie eine fünfte Handschrift erschien mir, was bei Apgsch. 7, 13 (erkand Nt] erkeñet hs?) und in der Vorrede zum Römerbrief „am xv." (Darumb Nt] Darnach hs?) zu lesen ist; aber es wird wohl (nicht des Korrektors Walther, sondern) wieder Rörers Schrift sein, der hier zwei, soweit ich sehe, singuläre und willkürliche Lesarten der Quartausgabe des N. T. von 1540 mit besonders starken und deutlichen Buchstaben korrigiert hat. — Über Crucigers Anteil an der Bibelübersetzung vgl. Reichert S. 140 (wo C. R. 11, 834 zitiert ist) und S. 179f., wo aber mehreres nachzuprüfen bleibt; denn der als Zeuge angeführte Goeze hat die Handexemplare nicht selbst gesehen, und Reineccius, der sie eingesehen, irrt wenigstens bei Eph. 1, 10, wenn er die Beischrift in Nt lieber dem Cruciger als dem Melanchthon zueignen will. — Christoph Walther rühmt in einer Schrift von 1563 (s. u.) Crucigers Bemühungen um die reine Orthographie; wenn derselbe ebendort schreibt, Cruciger sei „der erst öberster Corrector der Biblien vnd ander Bücher Lutheri gewesen", so weisen doch seine anderweiten Zeugnisse wie auch die Nachworte der Bibelausgaben auf Rörer als den eigentlichen Bibelkorrektor; dazu stimmt das Zeugnis Crucigers selbst in einem Brief vom 29. Mai 1547 (Vogt, Bugenhagens Briefwechsel, S. 397), daß Rörer mit Fleiß gedient habe „insonderheit in der Correctur der Biblien vnd vieler andern nutzlicher Buchern" usw. Aus dem handschriftlichen Befund in Nt ist jedenfalls Crucigers Anteil an der Revision und Korrektur des N. T. im einzelnen nicht zu belegen, während ja seine tatsächliche Mitarbeit am Revisionswerk (besonders des A. T.) sicher bezeugt ist.

sind etwa seit dem 23. Mai 1541 (s. u.) während des Sommers in Nt eingeschrieben worden, teils durch Luther selbst, teils — offenbar auf seine und seiner Mitarbeiter Veranlassung — durch Rörer, und haben als wichtigste Grundlage für den Neudruck der Hauptausgabe G (Sept. 1541) gedient. Die andere, die Oberschicht, beschränkt sich fast ganz auf den von Rörer im Nachwort zu L (s. o.) bezeichneten Bereich, Röm., 1. Kor., 2. Kor. 1—3; auch diese zum erstenmal in L gedruckten Korrekturen rühren teils von Luthers, teils von Rörers Hand her; sie sind offenbar im Laufe des Jahres 1545 geschrieben, nachdem K im Januar oder Februar 1545 (s. Reichert bei Koffmane S. 246) erschienen war. Dieser Oberschicht werden wohl auch die zwei Melauchthoniana zuzurechnen sein.

Wir betrachten zunächst den durch Rörers Nachwort zur Bibelausgabe von 1546 (L) bezeichneten Ausschnitt Röm., 1. Kor., 2. Kor. 1—3. Dieser allein zeigt fortlaufend die Ober- und Unterschicht der Eintragungen (aus der früheren und aus der späteren Zeit) nebeneinander. Luthers Hand (hs) ist deutlich erkennbar in Röm. 3. 5. 6. 7. 11; 1. Kor. 7 und 15, in 2. Kor. nicht mehr. Mehrere dieser eigenhändigen Korrekturen Luthers sind zuerst in L gedruckt, also offenbar erst im J. 1545 von ihm eingetragen; wenige stehen erstmalig schon im Bibeldruck G (1541), sie stammen also aus dem Jahre 1541. (Das Nähere über den Zeitpunkt s. u.) Zahlreicher sind die von Rörers Hand (hsr) geschriebenen Berichtigungen; durchweg, bis 2. Kor. 3, kann man ihre zwei Schichten beobachten, je nachdem sie zuerst im Bibeldruck G oder L hervortreten. Mehrfach zeigt auch die verschiedene Tinte, daß das Geschriebene aus verschiedener Zeit stammt. — Schon hier sei sogleich festgestellt, daß mindestens ein Teil der vielumstrittenen Änderungen, die die Eigentümlichkeit von L ausmachen, sicher von Luther herstammt, da sie von ihm geschrieben sind.

Bei den folgenden Proben stelle ich den gedruckten Text des N. T. von 1540 (Nt) voran, gegebenenfalls auch die Siglen der Bibeldrucke, die vor der handschriftlichen Eintragung erschienen sind; danach das Handschriftliche nebst Bezeichnung der Bibel

oder der Bibeln, in denen es zuerst gedruckt ist. Hier haben Bindseil a. a. O., ferner die älteren Kritiker, die die Besonderheiten von L aufzählen, Cölestin, Crell usw., vorgearbeitet, doch meist ohne Kenntnis von Nt, jedenfalls hat niemand, auch Reineccius nicht (s. o.), darin die verschiedenen Handschriften nach ihrer Ursprungszeit und ihrer Verwertung in den Bibeldrucken genauer geprüft. — Zuerst gebe ich Beispiele der von Luther selbst geschriebenen Korrekturen im Römerbrief, und zwar zunächst aus der der späteren Zeit (1545) angehörigen Oberschicht.

Röm. 3, 21: 'vnd' vor 'bezeuget' Nt G—K] welche doch ist hs L; Röm. 3, 27: aus Nt G—K] nichts hs L; Röm. 5, 12: gesündiget haben] sunder sind hs L; Röm. 5, 15: Jhesum Christ, der der einige Mensch in gnaden war] die gnade des einigen menschen Jhesu Christi hs L (s. Faksimile I); dazu am Rande: 'Joh. 1. gratiam pro gratia' hs L[1]); Röm. 6, 1: werde] sey hs L; Röm. 6, 5: zu gleichem tode] gleich wie er ynn seinen tod hs L (s. Faksimile II); Röm. 6, 11: gestorben] tod hs L; Röm. 6, 21: welchs .... desselbigen] welcher .... derselbigen hs L; Röm. 7, 3: bey einem andern Manne ist] einen a. M. nimpt hs L; Röm. 7, 4: bey einem andern seid, nemlich bey dem] eines a. s., n. des hs L; Röm. 7, 5: waren die sündlichen Lüste (welche durchs Gesetz sich erregeten)] war das wüeten der sünde, w. d. G. s. erreget hs L; Röm. 11, 5: mit diesen Vberbliebenen, nach der Walh der gnaden] das dennoch ettlich blieben nach der walh aus gnaden hs L; Röm. 11, 26: der da erlöse vnd abwende] der Erlöser, der da abw. hs L. — Bei einigen kurzen Berichtigungen, die auch erstmalig in L gedruckt erscheinen, ist mir nicht sicher, ob sie von Luthers (oder Rörers) Hand geschrieben sind; z. B. Röm. 6, 12: 'ir' hs (?) statt 'jm' Nt; Röm. 13, 1, wo zu 'verordnet' als Korrektur der ersten Silbe 'ge' beigeschrieben ist.

---

1) D. h. Luther, der den Text früher nach Matth. 3, 17 gedeutet hatte, übersetzt jetzt im Blick auf Joh. 1, 16 anders und richtiger. Übrigens gehört diese Stelle zu denjenigen aus der Oberschicht, die auch in unsere gegenwärtigen Bibelausgaben übergegangen sind.

Doch im selben Römerbrief stehen auch Eintragungen von Luthers Hand, die schon in G zum erstenmal gedruckt sind; sie gehören zur unteren Schicht v. J. 1541. Besonders deutlich in Röm. 11, 15: Was were das anders, denn als wenn man das leben von den todten her neme? Nt] W. w. d. a., denn das leben von den todten nemen? hs G—L. Hierzu schrieb Luther in Nt eine neue Glosse, deren Wortlaut z. B. aus Bindseil 7, 555 zu Röm. 11, 15 zu ersehen ist; dieselbe ist ebenfalls schon seit G gedruckt.

Nun einige Beispiele von Rörerschen Beischriften zum Römerbrief, die wiederum zum Teil 1541 für G, überwiegend aber 1545 für L gefertigt sind. In Röm. 1 stehen Korrekturen der späteren Revisionsperiode bei V. 4. 5. 8. 16. 20. 27. 28. 32. — Z. B. V. 8: von ewrem glauben ... saget Nt G—K] ewren gl. ... preiset hsr L; V. 16: fürnemlich Nt G—K] erstlich hsr L; V. 50: Krafft vnd Gottheit, wird ersehen, so man des warnimpt, an den wercken, nemlich, an der Schepffung der welt] allmechtigkeit vnd Gottheit ... Denn man mus es mercken an den wercken, die er thut an der welt, die er geschaffen hat hsr L; V. 28: das nicht taug] eitel laster hsr L. — Auch bei den Glossen zu Röm. 1 findet sich Ähnliches; die Glosse zu V. 17 'Aus glauben', die Nt G—K haben, steht bei L in neuer Fassung, und zwar auf Grund von hsr; die Eintragung von hsr aber findet sich erst auf der folgenden Seite unten, wohl weil die voranstehende Seite durch die älteren Eintragungen schon gefüllt war, übrigens ohne Andeutung der Rückbeziehung. Anderseits enthält dasselbe Kap. auch Korrekturen von Rörers Hand, die, der Unterschicht angehörig, schon in G gedruckt wurden. So in V. 18: vntugend (beidemal) Nt] vngerechtigkeit hrs G—L. In V. 31 sind drei Ausdrücke von hsr schon für G geändert. In V. 30 findet sich eine zweimalige Korrektur desselben Textwortes; die erste, in G—K gedruckt, wird wieder verworfen und für L durch eine neue ersetzt: finantzer Nt] Schedliche hsr G—K] erfinder böser tück hsr L.

In Röm. 2 sind sämtliche Korrekturen von Rörers Hand geschrieben, ebenso in Röm. 8. 9. 10, fast alle auch wohl in Röm.

12—16. In Röm. 2 ferner fallen alle in Nt notierten Änderungen in die letzte Periode, z. B. 2, 22: brichest die ehe ... raubest Gott was sein ist Nt G—K] bist selbs ein Ehebrecher ... bist ein Gottes dieb hsr L. In Röm. 3 sind beide Perioden vertreten; z. B. 3, 1: Was haben denn die Juden vorteils Nt G—K] Warumb wird den das Judenthū so hoch gehalten hsr L. Anderseits 3, 4: lúgenhafftig Nt] falsch hsr G—L. Kap. 4 bot keinen Anlaß zur Korrektur. In Kap. 5—7 herrscht Luthers Hand (s. o.). Von Kap. 8 an stehen wieder die zwei Schichten von hsr nebeneinander. Z. B. einerseits 8, 19: endliche Nt] engstliche hsr G—L; 10, 20: ist kúne, vnd spricht] darff wol so sagen hsr G—L; 11, 6: (dicht neben hs!) ist das Verdienst nichts ... aus Verdienst] ists nicht aus der werck Verdienst ... aus Verdienst der werck hsr G—L; 15, 6: Gott den Vater] G. vnd den V. hsr G—L; 15, 15: geschrieben] etwas wollen schreiben hsr G—L. Ebenso verhält sich's mit der trefflichen Glosse zu 15, 17: 'diene (d. i. das ich sein Priester bin)' hsr G—L. Anderseits macht sich die Oberschicht bemerkbar, z. B. 11, 29: múgen jn nicht gereuen Nt G—K] lassen sich nicht endern hsr L; 12, 3: Ein jglicher nach dem Gott ausgeteilet hat das mas des glaubens] Nach dem Gott ausget. h. eim jglichen Gleubigen sein mas hsr L; 12, 8: sorgfeltig ... mit lust] vleissig ... mit gutem willen hsr L; 15, 5: einerley] eintrechtig hsr L; 15, 18: werck] thatten hsr L. — Auch wiederholte Berichtigungen derselben Stelle (zuerst für G, danach für L) kommen wieder vor; Röm. 8, 26: mechtiglich Nt] auffs beste hsr G—K] gewaltiglich hsr L; Röm. 9, 28: er wird sie wol lassen verderben, vnd doch dem verderben stewren zur gerechtigkeit. Denn der HErr wird dem verderben stewren auff Erden] es wird ein verderben vnd steuren geschehen zur gerechtigkeit. Vnd der HErr wird dasselb steuren thun auff Erden hsr G—K. Später ist im ersten Satz 'vnd steuren' gestrichen, dafür aber 'dem doch gesteuret wird' nach 'geschehen' von hsr eingesetzt; demgemäß ist dann der Text in L gedruckt. Hervorgehoben sei noch, daß hsr zu 9, 28 von Rörer zweimal geschrieben ist, zuerst, wohl versehentlich, bei Röm. 11 auf Bl. l[a] unten, mit der Beischrift „9 cap", statt

3 Seiten vorher, dann am richtigen Ort Bl. f[b]. — Noch ein Fall zweimaliger Korrektur in Röm. 15, 4: vns fur Nt] vor hin hsr G—K] zuvor hsr L.

In 1. Kor. überwiegen die von Rörer geschriebenen Änderungen noch mehr als im Römerbrief, wo in einigen Kapiteln noch Luthers Hand die Vorherrschaft hatte. Luther hat in 1. Kor. nur zwei Glossen selbst geschrieben, nämlich zuerst die zu 1. Kor. 10, 16: 'gemeynschafft, d. i. das wir alle des bluts christi teilhafftig werden' usw. hs; diese ist wieder gestrichen (ebenso eine zweite von hsr zur selben Stelle geschriebene). Die andere Glosse, zu 1. Kor. 15, 29, ein Ersatz für eine früher gedruckte und dann getilgte, lautet: 'Die Christen werden getäufft ym bekentnis des artickels von der aufferstehung der todten' hs L (s. Faksimile III). Im Text von 1. Kor. stammt vielleicht nur 7, 35 (nutz Nt G—K] besten hs L) von Luthers Hand. Die andern zahlreichen Eintragungen sind von Rörers Hand und gehören beiden Revisionszeiten an. Beispiele für Korrekturen der ersten Periode sind: 1. Kor. 3, 13: er wird mit fewr Nt] es w. durchs f. hsr G—L; 1. Kor. 3, 15: wird er gestraffet werden Nt] w. ers (er des L) schaden leiden hsr G—L; 1. Kor. 3, 22: ist Nt] ists hsr G—L; 7, 35: wol zieret] fein ist hsr G—L (man beachte im selben Vers die Korrektur hs L, s. o.); 9, 21: on Gottes gesetz bin] on gesetz bin fur Gott hsr G—L; 14, 12: volle gnüge] alles reichlich hsr G—L. Anderseits Beispiele für Korrekturen aus der zweiten Periode: 1. Kor. 2, 4: vernünfftigen Nt G—K] klugen hsr L; 1. Kor. 2, 6: Obersten] Fursten hsr L; 2, 12: was vns von Gott gegeben ist] wie reichlich wir von Gott begnadet sind hsr L; 2, 14: es mus geistlich gerichtet sein] er wird von geistlichen sachen gefragt hsr L[1]); 2, 15: Der Geistliche aber richtet alles, vnd wird von niemand gerichtet] Aber der G. ergründet alles Er aber wird von niemand ergründet hsr L; 3, 9: gehülffen] Mitarbeiter hsr L; 14, 24: von denselbigen allen gestraffet, vnd

1) In dieser Fassung zitiert die Konkordienformel den Spruch, vgl. Abdruck bei Müller, Symbol. Bücher S. 523.

von allen gerichtet] vberwiesen von inen allen das er bekennen mus fur allen hsr L; 14, 25: bekennen] offentlich ausruffen hsr L. Eine neue Glosse zu 14, 24: Er mus ('bekenn' durchgestrichen) sagen, dz ist doch ('doch' steht über der Zeile) recht geleret von Gott (durch eine Schleife umgestellt zu 'von Gott geleret') hsr; diese Glosse ist in L so gedruckt: „Er mus sagen, das ist doch recht von Gott geleret". Ferner 1 Kor. 14, 34: reden Nt G—K] predigen hsr L; 15, 10: sie alle] niemand (jemand L) vnter inen hsr L; 15, 10: in] mit hsr L; 15, 34: Wachet recht auff] werdet doch einmal recht nuchtern hsr L; 15, 57: gegeben hat] gibt hsr L; 16, 2: ja der Sabbather einen] einen iglichen Sabbather hsr L; 16, 3: wolthat] Gabe hsr L; 16, 9: vnd sie sind vleissig] die viel frucht wirckt hsr L; 16, 2: was jm leiblich ist Nt] nach seinem vermügen ('gutdünckhen' ist durchgestrichen) hsr L, aber G—K haben 'was jn gut dünckt'.

Ein besonders instruktives Beispiel doppelschichtiger Korrektur bietet das 13. Kapitel (s. Faksimile IV). 1. Kor. 13, 4: schalcket nicht Nt] treibt nicht mutwillen hsr G—L. (Im letzten Satz desselben Verses war durch Druckversehen in Nt 'sich' nach 'blehet' ausgelassen, dieses 'sich' wird von hsr nachgetragen, derartige Korrekturen von Druckfehlern in Nt kommen öfter vor.) 1 Kor. 13, 5: gedencket nicht arges Nt] tracht nicht nach schaden hsr G—L. Aber anderseits 13, 6: sie freuet sich nicht der vngerechtigkeit, sie fr. s. aber der warheit Nt G—K] s. fr. s. n. wens vnrecht zugehet, s. fr. s. a. wens recht zugeht hsr L. Dazu eine neue Glosse: „Scholion. Sie lachet nicht in die faust wen̄ (ein angehängtes s ist durchgestrichen) den Fromen gewalt vn || vnd vnrecht geschicht, wie Simei that ('Dauid' ist durchgestrichen, das Umstellungszeichen für 'Dauid that' ist geblieben) da Dauid fur Absalom flohe hsr L. — 13, 7: gleubet Nt G—K] vertrawet hsr L. — Eine zweischichtige Korrektur zu 13, 8: wird nicht müde, so doch die Weissagungen auffhören werden, vnd die Sprachen auffhören werden, vnd das Erkentnis auffhören wird Nt] wird nicht müde, Es müssen auffhören die Weissagungen, vnd auffhören die Spracħen, vnd das Erkentnis wird auch auffhören G—K] höret nimermehr auff, So doch (weiter wie Nt bis ...

'auffhören wird') L. Das Faksimile zeigt näher, wie zuerst der revidierte Text G von hsr vorbereitet ist (durch Umstellungen, Durchstreichungen, Ersatzwörter), sodann wie später für L die uns geläufige, oft zitierte Textform von hsr eingetragen ist, indem der Anfangssatz nun zum erstenmal übersetzt wird 'Höret nimer mher auff', zugleich mit der Anweisung, daß die für G—K verfügte Änderung der folgenden Sätze aufzuheben und die ältere Übersetzung wiederherzustellen sei; es solle nicht mehr lauten 'Es mussen auffhoren' usw., sondern 'so doch [die Weissagungen auffhoren werden] maneat textus vt prius' [d. h. also, die frühere Übersetzungsform, wie sie in Nt, ja schon seit dem Septembertestament von 1522 vorlag, solle bleiben]. Hier haben wir wieder den Fall, daß eine zum erstenmal nach Luthers Tode in L (1546) veröffentlichte Form der Übersetzung in unsern jetzigen Bibeln aufbewahrt wird, während die meisten derartigen letzten Korrekturen verschmäht und vergessen sind. Zugleich sind wir in der glücklichen Lage, das ausdrückliche Zeugnis Bugenhagens zu besitzen, wonach diese von Rörers Hand geschriebene letzte Änderung in 1. Kor. 13, 8 tatsächlich von Luther selbst herstammt (s. u.) [1]).

---

1) Rätselhaft ist mir die Behandlung der Randglosse zu 1. Kor. 13, 8 in Nt, wie sie im Faksimile abgebildet ist. Die schöne Erläuterung 'Nicht müde, Das ist, Sie lesst nicht abe guts zu thun, . . . helt fest an mit wol thun', in Nt (und wohl schon seit A) gedruckt, ist in G—K erweitert durch den Zusatz am Schluß „vnd wird nicht anders", in L fällt sie ganz aus. Der handschriftliche Befund in Nt zeigt zunächst die nie gedruckte Ergänzung „vnd leiden"; so sollte wohl die Glosse am Schluß lauten: „helt fest an mit wol thun vnd leiden". Jene von G eingeführte Ergänzung aber zieht vielmehr die links neben der gedruckten Glosse stehenden Worte „wird nicht anders" heran, nimmt das darunter stehende „vnd" hinzu („leiden" nicht beachtend) und verkoppelt das nun in der bezeichneten Weise mit der älteren Glossenform. Ob das nicht ein Mißverständnis ist? Sollte das „wird nicht anders", das G schon vorfand, ursprünglich etwa der Vorschlag einer Textkorrektur von „wird nicht müde" sein? Oder sollte es gar nur eine Anweisung an den Setzer bedeuten, im Sinne jenes Satzes maneat textus ut prius? Man erwog vielleicht schon 1541 eine andere Übersetzung für „wird nicht müde" und strich voreilig sowohl den Text als seine Glosse 'Nicht müde' (die nur durch 'vnd leiden' ergänzt war), machte aber beides rückgängig durch die

In 2. Kor. 1—3, also im letzten Abschnitt der zweischichtigen handschriftlichen Eintragungen, sind, wenn ich recht sehe, alle Änderungen von Rörers Hand geschrieben, so, daß etwa je die Hälfte jeder Schicht zugehört. Ich führe einige Beispiele für jede an. Einerseits lesen wir: 2. Kor. 1, 10: hoffen Nt] hoffen auff jn hsr G—L; 1, 13: denn das jr vorhin wisset, wenn jrs leset] denn das jr leset, vnd auch befindet hsr G—L; 1, 22: das Pfand des Geistes] das Pf., den Geist hsr G—L; 2, 13: das] da hsr G—L; 2, 16: wer taug dazu?] wer ist hie zu tüchtig ('werdig genug' ist durchgestrichen) hsr G—L. Durch Randverletzung des Exemplars Nt ist hsr hier verstümmelt, für die Richtigkeit unserer Ergänzung spricht die Analogie von 3, 5, wo 'das wir etwas tůgen' Nt in 'das wir tüchtig sind' von hsr (auch G—L) korrigiert ist. 2. Kor. 3, 12: sind wir getrost] brauchen wir grosser (grósser L) freidigkeit hsr G—L. Anderseits heißt es 2. Kor. 1, 1: bruder Timotheus Nt G—K] Timotheus vnser bruder hsr L; 1, 12: auff Nt G—K] in hsr L; 1, 24: Gehülffen ewrer freude Nt G—K] ('das' ist durchgestrichen) wir sind ('sind' steht über der Zeile) diener ('seien' ist durchgestrichen) euch zur freude hsr L; 3, 5: von vns selber etwas zu denken] rat zu finden von vns selber hsr L (eine in der älteren Streitliteratur viel besprochene Stelle, vgl. z. B. Bertram a. a. O. 1780, S. 321—339). In 2. Kor. 3, 3 ist 'zubereitet vnd durch vns' (Nt G—K) von hsr L getilgt; 2. Kor. 3, 18: spiegelt sich in

---

Randschrift 'wird nicht anders'? Vielleicht aber handelte es sich 1541 noch nicht um eine andere Übersetzung des ersten Satzes im Text, sondern nur um eine Änderung der Glosse und zwar von ihrem mittleren Satz an 'man thu jr lieb oder leid', — den wieder durchgestrichenen Entwurf zu solcher Änderung fänden wir in der weiter unten stehenden Randschrift, die durch einen Verbindungsstrich mit der Mitte der gedruckten Glosse zu V. 8 verknüpft ist, lautend „Man thue was man wolle ... thut nicht anders", — und das 'wird nicht anders' bedeutete dann nur, daß der getilgte neue Glossenentwurf nicht mehr in Frage komme, daß vielmehr die voreilig durchstrichene gedruckte Glosse unverändert bleiben solle? Noch andere Kombinationen sind möglich. Mich dünkt, daß Rörer schließlich durch Tilgung der ganzen Glosse zu V. 8 in L der Verwirrung ein gewaltsames Ende bereitet hat; besser wäre eine Korrektur der Fassung der Glosse, wie sie in G—K stand, gewesen.

vns allen des HErrn klarheit ... vom Geist des HErrn Nt G—K] schawen wir alle die klarheit des HErrn ... vom HErrn, der der Geist ist hsr L. Endlich ein Beispiel zweimaliger Berichtigung: 2, 17: das Wort Gottes felschen Nt] d. W. G. verfelschen hsr G—K] mit dem W. G. kremerey treiben hsr L (Rückkehr zu einer älteren Übersetzungsform, s. Bindseil 7, 17 zu d. St.).

Mit dem Schluß von 2. Kor. 3 hört die Doppelschicht der Korrekturen, durch die einerseits G, anderseits L vorbereitet ist, auf; von 2. Kor. 4 an sehen wir — ganz vereinzelte Stellen ausgenommen — bis zum Schluß des N. T. ebenso wie in den Evangelien und der Apostelgeschichte nur die eine Korrekturenreihe, die die Grundlage für G bildet. Die Glaubwürdigkeit jener Behauptung Rörers in seinem Nachwort zu L wird dadurch nicht erschüttert, daß außerhalb jenes Revisionsbereichs noch an einzelnen anderen versprengten Stellen, aber nirgends wieder in zusammenhängenden Abschnitten, Nt handschriftliche Korrekturen enthält, die zuerst teils in L teils später gedruckt sind. In diesem Zusammenhange wird der gedruckte Nachtrag zu Rörers postfatio in L verständlich; er lautet: „Phil. 2. parag. 3. am ende hat vor der Text so gelaut: Beide das wollen vnd das thun, nach seinem wolgefallen. Ist itzt klerer verdeudscht: Beide das wollen vnd das volbringen, das etwas geschehe, das jm wolgefellig ist." „1. Thess. 4. parag. 2. versu. 4. lautet der vorige Text also: Wir ermanen euch aber lieben Brüder, das jr noch völliger werdet, vnd ringet darnach, das jr stille seid vnd das ewre schaffet. Ist jtzt so verdolmetscht (doch aus vnbedacht aussen blieben): Wir ermanen euch aber lieben Brüder, das jr fur andern sonderlichen vleis thut, vnd das fur eine ehre achtet, das jr still seid, vnd thut was euch befohlen ist." Die zuerst erwähnte Stelle ist tatsächlich in den Text von L eingefügt, die zweite erst in den Text des Sonderdrucks des N. T. 1546. Daß Rörer beide an dieser Stelle erwähnt, erklärt sich offenbar so: er will den im Nachwort vorher geschriebenen Satz, daß die letzten Korrekturen Luthers nur Röm., 1. Kor., 2. Kor. 1—3 betroffen hätten, ein wenig einschränken; denn ihm ist nachträglich eingefallen, daß außerdem noch einige wenige Stellen mitkorrigiert

waren. Nur die zwei kommen ihm in den Sinn, die er anführt. Wahrscheinlich aber kommen noch ein paar andere in Betracht, die wir im Anschluß daran besprechen werden.

Bei den beiden von Rörer erwähnten Stellen ist der Befund in Nt dieser: am Rande rechts von Phil. 2, 13 steht neben dem alten unterstrichenen Drucktext 1) klar von Melanchthons Hand: „Das ettwas geschehe das yhm wolgefellig ist“, 2) darüber von Rörers Hand: „Deñ willen [diese beiden Worte durchgestrichen] vnd das volbringen, da mit etwas geschehe, das im wolgefellig ist.“ Auch bei 1. Thess. 4, 11 steht die angegebene Änderung handschriftlich (hsr) am Rande in Nt. — Die viel besprochene Korrektur von Phil. 2, 13 ist fast wörtlich so in L gedruckt, wie angegeben; die späteren Bibelausgaben haben aber den größten Teil der Änderung wieder aus dem Text herausgenommen und mit dem Beiwort 'Alij' an den Rand gesetzt; vgl. Bertram a. a. O. 1780, S. 267 f. Anm. e, der aber sehr mit Unrecht hier die schon von Leyser erkannte Handschrift Melanchthons ableugnet. Eine fast gleichlautende Übersetzung dieser Stelle von Melanchthons Hand, ein Stammbucheintrag neben einem von Luther aus dem Jahre 1545, ist anderweit nachgewiesen; vgl. Arch. f. Reformationsgesch. I, 3, S. 275 Anm. 1 (darin übrigens auch die Anfangsworte von Melanchthons Hand 'den willen vnd das volnbringen'). Wie ist das zu beurteilen? Steht da nicht in L ein Stück Melanchthonscher Übersetzung mitten in der Lutherschen? Ganz recht; solcher mag es nicht wenige geben, wenn man bedenkt, wie oft Luther Melanchthons Rat von der Ausgabe 1522 an bis zur großen Revision 1539—41 benutzt hat (vgl. z. B. Reichert bei Koffmane S. 130, im Protokoll: conferendum cum d. philippo . . . consulendus Philippus). Freilich früher hatte Luther doch stets die Entscheidung gegeben, indem er die Vorschläge der Freunde prüfte und auch wohl meist genau formulierte, — liegt hier aber die Sache nicht anders? Nun, unmöglich ist es doch nicht, daß eine Kommissionsberatung i. J. 1545, während sie Röm., 1. Kor., 2. Kor. behandelte, gelegentlich, aus uns unbekannten zufälligen Anlässen, auf andere Stellen, wie Phil. 2, 13 hinübergriff (auch s. u. zu 1. Thess. 4, 11 und

1. Joh. 5, 17), und daß darüber vorläufige Notizen an den betreffenden Stellen in Nt gemacht wurden; es könnte also diese Änderung — die, wie wir eben hörten, Melanchthon nachweislich schon 1545 vertrat — sehr wohl schon damals von ihm und danach noch etwas vollständiger von Rörer mit Luthers ausdrücklicher Zustimmung eingetragen sein. Es ist aber auch möglich, daß Melanchthon erst nach Luthers Tod dem am Neudruck L arbeitenden Rörer mit der Korrektur von Phil. 2, 13 eine Handreichung tat, und zwar mit voller Unbefangenheit, in Konsequenz seines langjährigen Einflusses auf die Bibelrevision, und mit derselben Unbefangenheit nahm sie dann Rörer auf. Schwerlich hätte Luther daran Anstoß genommen; erst den späteren Ketzerriechern war es vorbehalten, etwas Besorgliches darin zu finden (vgl. z. B. Bertram a. a. O. S. 267 f. Anm., S. 314 ff.). Es ist ein Zeugnis für Rörers große Gewissenhaftigkeit, daß er, ohne den Versuch einer Vertuschung, am Ende von L auf diese sonderliche Änderung hinwies, in den späteren Ausgaben von 1548 an sogar durch Versetzung an den Rand und durch das Beiwort 'Alij' sie als nicht eigentlich Lutherisch, aber doch beachtenswert bezeichnete.

Die zweite am Ende von L als leider übersehen bezeichnete Stelle 1. Thess. 4, 11 werden wir auf Luther zurückführen dürfen; denn von einer dritten dort nicht genannten Stelle (1. Joh. 5, 17), die ebenfalls durch hsr vorbereitet und zum erstenmal in L gedruckt ist, gilt das sicher. Dafür spricht folgendes. Bugenhagen, der Mitarbeiter und vertraute Kenner des Revisionswerks, schenkte der dänischen Königin eine Bibel von 1545, „darinn er dann zwey Örter (ohne was er sonsten corrigiret) im N. T. bemercket, daß solche Lutherus damahlen geändert; dahero er sie mit seiner eigenen Hand, mit Auslöschung und Durchstreichung der vorigen Übersetzung dazu geschrieben: als 1. Cor. XIII. für 'Die Liebe wird nicht müde': 'Höret nimmermehr auf'. Item 1. Joh. V. für 'Und es ist etliche Sünde nicht zum Tode': 'Es ist aber nicht Sünde zum Tode'." So berichtet Krafft im Prodromus continuatus S. 73, der diese Bibel selbst in Händen hatte. Auf die Wichtigkeit dieses

Zeugnisses hat hernach Bertram S. 266 Anm., S. 554 Anm. mit Recht hingedeutet. Man sollte übrigens in der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen nachforschen, ob die alte Bibel noch vorhanden ist und ob aus Bugenhagens Handschrift darin nicht noch mehr für unsre Kenntnis der letzten Revision Luthers zu entnehmen ist.

Ebenso wie mit Phil. 2, 13 verhält es sich wohl mit der zweiten eigenhändigen Korrektur Melanchthons, die Nt bei Eph. 1, 10 am oberen Rande zeigt (vgl. das Faksimile V). *Melanchthon* schreibt 'vnter ein heubt' zu 'verfasset', so dem *ἀνακεφαλαιώσασθαι* des Grundtextes besser gerecht werdend. Allerdings ist dieser Zusatz (mit neuer Glosse) erst seit 1548, und wohl meist nur in Klammern, in die Lutherbibeln gedruckt; vgl. Rörers Nachwort zu 1548 bei Panzer S. 409 f.; Bertram S. 294 f. Anm., S. 491 ff. Deshalb ist es hier noch wahrscheinlicher als bei Phil. 2, 13, daß Melanchthons gute Korrektur, die sicher in Luthers Sinn war, erst nach Luthers Tode, ja wohl erst nach dem Erscheinen von L in Nt eingeschrieben ist. Das wäre dann ein Nachtrag zur Oberschicht der Handschriften. Die neue Randglosse zu Eph. 1, 10 'vnter ein heubt', auch seit 1548 beigefügt, ist ohne Zweifel von Rörer formuliert worden und zwar aus dem von ihm in Nt am Rande vermerkten Stoff: Vide Enarrationem phil. in Ep. ad Col. fol. 13.

In ähnlicher Weise werden auch die meisten andern der neuen Glossen des Spätdruckes 1548 (und dann noch 1550) von Rörer geformt sein [1]). Die erste derselben stammt sogar noch direkt

1) Wie Nt zeigt, hat *Luther* einen Teil der Glossen selbst geschrieben und frühere sorgfältig verbessert. Anderseits ist sicher, daß der Wortlaut nicht weniger Glossen, und zwar unter Luthers Augen noch, von *Rörer* auf Grund Lutherischer Stoffe (Bibelinschriften, Briefe) geformt ist. Man vgl. z. B. *Enders-Kawerau*, Luthers Briefwechsel 13, 106 Anm. 5; *Reichert* S. 162 ff.; Weim. Ausg. Bd. 30^{II} S. 653 (unten); *Koffmane*, Die handschriftl. Überlieferung rc. I (1907) S. XIII; *Bertram* a. a. O. S. 389 f. Anm., S. 446 ff. Anm. — Man muß auch bedenken, daß Rörer als Hauptkorrektor der Bibel bei aller selbstlosen Treue gegen Luthers Worte doch ein kleines Maß von Selbständigkeit beim Abdruck übte, z. B. darin, daß er bei den Bibelversen, die von Trost und Gnade reden, die deutschen Buchstaben

aus unserm Nt. Es ist der dritte deutlich erkennbare Melanchthonsche Beitrag, doch nicht eigenhändig, sondern von Rörer mit Andeutung des Namens Melanchthons geschrieben; er mutet uns an wie ein Stück Protokoll, das Rörer direkt oder als Abschrift aus dem Hauptprotokoll beibringt. Nämlich am Rande bei Luk. 12, 29 (faret nicht hoch her) lesen wir: „P M || vel sic, Zappelt nicht Non pendeatis animis wie die glaublosen in der angst hin vnd her zappeln, vnd wollen verzagen, oder suchen schutz vnd hulffe bey Turcken vnd andern Gottlosen" (hsr). So ist es danach als Glosse seit 1548 vermerkt und gedruckt. Möglicherweise stammt dieser Änderungsvorschlag — mehr ist es nicht — schon aus der Revision von 1541, ist damals von hsr gebucht, aber vorläufig unverwertet geblieben; oder es ist ein späterer gelegentlicher Vorschlag Melanchthons, etwa eine zufällige Abschweifung während der letzten Revision 1545 oder auch ein späterer Nachtrag nach dem Abschluß von L, sachlich jedenfalls unanstößig (vgl. aber Bertram a. a. O. 1780, S. 444—453), der als ein wertvoller Brocken von Rörer nachträglich aufgehoben ist.

Ganz anders verhält es sich mit Joh. 1, 23. Hier hat Nt eine zuerst in L gedruckte eigenhändige Korrektur **Luthers**, die offenbar der Unterschicht angehört. Den Drucktext 'ruffende Stimme' hat er durchgestrichen und dafür 'Stimme eines ruffers' geschrieben, sicher gleichzeitig mit der Korrektur der entsprechenden Stellen Matth. 3, 3; Mark. 1, 3; Luk. 3, 4 (Näheres s. u.

A B C, wo aber von Zorn und Strafe die Rede ist, die lateinischen A B C hinzufügte. **Walther**, Von der Biblia vnd Vorrede zu Ihena gedruckt (1564) Bl. A 4b berichtet dazu: „Lutherus hielts fur lauter Narrenwerck, damit man den vnerfarnen Leser viel mehr jrre machte, ... Derhalb muste es Mag. Georg wider abschaffen." — Übrigens schreibt Rörer in den Nachworten zu den Bibeln 1548 und 1550 (Panzer S. 409. 414), in den Drucken sei „sonderlich nichts geendert, Allein sind etliche Sprüche mit Newen nützlichen Scholiis erkleret, wie folget". Er sagt hier nicht, daß die Scholien von Luther stammen; vermutlich hat er aber Lutherische Gedanken darin verarbeitet, ähnlich wie er's mit den älteren von ihm formulierten Glossen gemacht hatte. Es war nur unvorsichtig, daß er den Sachverhalt nicht erläuterte. — Ungenaues hierzu im Artikel 'Bibelwerke' der P. R. E.³ Bd. 3, 180, 17 f.

S. 200). Eine Ausgleichung hatte bereits die Ausgabe G (1541), wohl durch Vermittlung des Druckereiexemplars, gebracht und in allen vier Stellen übereinstimmend 'Stimme eines Predigers' eingesetzt, ohne daß es für nötig erachtet wurde, die noch unreife Übersetzungsform hs in Nt, insonderheit bei Joh. 1, 23, nach dem Druck zu korrigieren. Die Aufnahme der Lesart 'eines ruffers', die nur in L steht, erklärt sich also aus übertriebener, diesmal nicht recht bedachtsamer Gewissenhaftigkeit Rörers oder Walthers und beweist, daß beim Druck von L neben der Oberschicht auch die Unterschicht der Eintragungen in Nt neu eingesehen worden ist. — Eben daraus, daß diese Unterschicht beim Druck von L wieder verglichen ist, möchte ich auch Mark. 2, 6 erklären: jrem Nt G—K] jren hsr L; d. h. in diesem Falle wohl: die Korrektur ist von G—K übersehen und wird erst in L gebracht.

Wieder anders liegt die Sache bei Matth. 3, 15. Neben einer von Luther geschriebenen und seit G gedruckten Glosse steht von Rörers Hand die Textberichtigung 'zü jm', die richtige Ergänzung zu 'sprach' gemäß dem griechischen Urtext. Es handelt sich hier um eine zufällige Auslassung Luthers, die bis auf das Septembertestament 1522 zurückgeht. Gedruckt aber steht 'zu jm' zuerst in K. Wie erklärt sich das? Rörer wird diese harmlose und selbstverständliche Verbesserung, sobald er den kleinen Fehler entdeckt hatte, vorgenommen und Luther gezeigt haben, vielleicht vor dem Druck K. Da aber für K anscheinend Nt sonst nicht wieder verglichen ist (die erheblicheren Korrekturen zu Eph., die zuerst in K stehen, finden sich nicht in Nt, s. u. S. 193), ist die Annahme zulässig, daß Rörer während des Druckes von K oder nach demselben das 'zu jm' in Nt eingetragen hat, um es für die künftigen Drucke zu sichern; freilich hätte er's dann ebenso mit Eph. machen sollen. Das 'zu jm' steht nach K auch in L.

Wir fügen einige Bemerkungen über den Zeitpunkt der Veröffentlichung von L an. Auszugehen ist von der Tatsache, daß eine neue Sonderausgabe des N. T. v. J. 1546 (vgl. Pietsch Nr. *81, Panzer S. 515 ff., Bertram a. a. O. 1780, S. 269) die Vollendung der Bibel L voraussetzt, denn es heißt im Nachwort: „Was in der Epistel an die Römer vnd in der I. an die Corin-

ther vnd in der II. bis auffs iiii. Cap. in diesem Druck geendert vnd gebessert ist, des kanstu dich erkunden, Christlicher leser, aus dem kurtzen vnterricht zu ende der Bibel, so in diesem xlvj. jar ist ausgangen." Dieses N. T. aber ist, wie wir aus Bugenhagens Briefen an den König Christian III. von Dänemark wissen, Ende August 1546 fertig gedruckt worden, während seine Vollendung schon „gegen Petri und Pauli" (29. Juni) erwartet wurde (vgl. die Briefe vom 5. Juni und 20. August 1546 bei Bertram 1780, S. 558 f.; Vogt, Bugenhagens Briefwechsel, S. 363. 370). Daraus folgt, daß die vorangehende Bibel L wohl im Mai 1546 oder früher, also nicht lange nach Luthers Ableben erschienen sein muß. Ihr Druck hatte schon bei Luthers Lebzeiten begonnen, worauf auch der Korrektor Walther i. J. 1564 sich noch zu besinnen glaubte, wie er a. a. O. Bl. A 3[b] schrieb: „ist solchs wol noch bey seinem leben angefangen hineinzudrücken" (vgl. oben S. 164). Allerdings ist dabei nicht anzunehmen, daß Luther die Druckbogen des N. T. noch eingesehen und selbst korrigiert hat, wie das beim Bibeldruck 1541 wahrscheinlich ist (s. u. S. 195). Selbst wenn der Abdruck des A. T. schon zeitig i. J. 1545 begonnen und abgeschlossen worden sein sollte, wird man mit dem Weiterdruck des N. T. gezögert haben, da ja Luther, laut Rörers Nachwort zu L, eine umfassende Verbesserung des ganzen N. T. in der angedeuteten Reihenfolge vorhatte und bis zu Luthers letzter Reise nach Eisleben (Januar 1546) erst ein kleiner Teil erledigt war. Man wird auch zugestehen müssen, daß unter diesen Umständen eine Ergänzung oder Ermäßigung der in Nt eingetragenen Änderungen während des Drucks des N. T. durch Luther selbst ausgeschlossen war und daß für die Genauigkeit des Abdruckes Rörer mehr als je verantwortlich war. — Über den Beginn des Druckes von L ist zu sagen, daß damit möglicherweise schon im Anfang 1545 begonnen ist, aber erst nach der Vollendung von K, die wohl im Januar erfolgte (s. o. und Reichert bei Koffmane, S. 246); denn K ist zwar nicht die einzige, sicher aber eine Hauptvorlage für L gewesen [1]).

1) Das beweisen außer Matth. 3, 15 (s. o. S. 191) besonders die Stellen

Wir wenden uns nun zur weiteren Betrachtung der den Bibeldruck G vorbereitenden ersten Schicht der handschriftlichen Eintragungen in Nt, von denen wir in Röm., 1. Kor., 2. Kor. 1—3 schon einen Teil kennen gelernt haben. Die Zeit, wann sie von Luthers und Rörers Hand für die bevorstehende Ausgabe G (1541) eingezeichnet sind, können wir ziemlich genau bestimmen. Nachdem die umfassende Revision des A. T. im Februar 1541 beendet war, wie der Protokollführer Rörer angemerkt hat (s. Reichert bei Koffmane S. 127 f.), wurde Luther im Mai von der Druckerei dringend um schleunige Lieferung des Manuskripts für das N. T. gebeten. Cras accingar ad Novum Testamentum perlustrandum, sic imperantibus typographis dominis nostris, schreibt er unterm 22. Mai 1541 an Justus Jonas. Da nun G mit den Ergebnissen der Revision beider Testamente bereits im September fertig gedruckt vorlag [1]), so

in Ephes. 3, 15 (der der rechte Vater ist vber alles was da Kinder heisset); 3, 19 (erkennen das Christum lieb haben, viel besser ist, denn alles wissen); 6, 13 (auff das jr, wenn das böse stündlin kompt, widerstand thun, vnd alles wol ausrichten, vnd das Feld behalten müget); 6, 15 (an Beinen gestiffelt, als fertig zu treiben das Euangelium). Diese Änderungen Luthers aus d. J. 1544, zuerst in K gedruckt (nicht auf Grund von Nt, wo andere schon von G gedruckte Korrekturen stehen, siehe unten S. 197 f.), sind von L aus K übernommen. Vgl. auch Rörers Nachwort zu K. Diese bedeutsamen Berichtigungen des Epheserbriefs v. J. 1544 sind eine Art Vorspiel der umfassenderen und doch vorzeitig abgebrochenen Revision v. J. 1545, die wir zuerst in L gedruckt finden. Übrigens ist somit Christ. Walthers beiläufige Bemerkung in seinem „Bericht" (1569) Bl. A 4ᵇ „Dazu hat Lutherus die Biblia des 45. jars nicht selber corrigirt" (s. o. S. 160) doch nur relativ richtig; damit wollte er wohl nur sagen, daß Luther die Druckkorrektur von K nicht gelesen habe. Für Walther ist L nächst G die wichtigste Ausgabe, deren Wert er weit über die dazwischen liegenden erhebt; und in bezug auf das N. T. ist das auch richtig.

1) Am 3. Oktober 1541 hatten die Fürsten von Anhalt mehrere Exemplare von dem „in diesem 41. Jahr ausgegangnen" Druck bestellt; s. E. Sehling, Kirchenordnungen II, 548, auch Reichert a. a. O. S. 239 f.; übrigens war diese Bibel schon um Weihnachten fast vergriffen, wie Luther an Link am 29. Dez. 1541 meldete, vgl. Uns. Zeitschr. 1913, 298 f. Zu dieser wichtigen Ausgabe sonst vgl. man besonders Pietsch in W. A. a. a. O. S. 637 ff. 722 ff.

muß die Durchsicht des N. T. vom 23. Mai an in ungefähr drei Monaten erledigt worden sein. Näheres darüber ergibt sich vielleicht aus den mir unbekannten Protokolltrümmern, von denen Reichert bei Koffmane S. 120 Anm. 5 spricht. Rörer sagt in seinem Brief an Myconius v. 25. Mai 1541 (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. usw. 1880, 50 f.) noch nichts davon. Unser Nt ist jedenfalls die wichtigste Urkunde über diesen Teil des Revisionswerks, da es zumeist die Resultate enthält, die vom Druck G übernommen sind; ja es dürfte uns wohl auch verlorene Protokolle ersetzen, sofern einiges von Rörers Hand Eingeschriebene Abschriften daraus oder geradezu Protokollstücke zu enthalten scheint (s. u.) [1]).

Aus dem, was der Korrektor Walther in mehreren Schriften, allerdings nicht immer klar (s. o. S. 165), über das Verfahren beim Bibeldruck meldet, geht deutlich hervor, daß das Handexemplar Luthers bei der Druckkorrektur als Normalbuch gebraucht wurde; er versichert zu der Ausgabe G, daß er „alle Drucke" (d. h. Druckbogen) „daraus" (d. h. aus der Handbibel, worin Luther mit eigner Hand die Besserungen eingetragen, die an Rörer gegeben sei mit dem Befehl, nach solchem Exemplar fortan die Bibel zu drucken und zu korrigieren) dem M. Georg Rörer vorgelesen habe; das sei auch bei den folgenden Ausgaben wiederholt, so daß er Luthers Handexemplar „wohl zehnmal ganz durchaus gelesen" habe. So in der Schrift „Von der Biblia vnd Vorrede zu Jhena gedruckt, 1564", Bl. A 2^b, A 3^a; ähnlich in der Schrift „Wider Joh. Aurifabrum von Weymar vnd seinen ersten vnd andern Eislebischen Tomum, 1566" Bl. E 2^a, ferner in seinem „Bericht Von dem falschen nachdrucken der Deudschen Biblien, 1569" Bl. A 3^a. Das Verfahren beim Druck scheint danach dieses gewesen zu sein: die handschriftlichen Eintragungen in Nt, soweit sie als endgültige Korrekturen gelten sollten, wurden in die Druckvorlage von G, d. h. wohl in ein Exemplar von F oder vom N. T. 1540, übertragen, der danach gefertigte Neusatz

1) Unverständlich ist mir das, was Reichert bei Koffmane S. 252 nach seinen vorangehenden treffenden Bemerkungen zuletzt schreibt, daß „die Zugehörigkeit des Jenenser Nt (und seines Protokolls) zur großen Bibelrevision von 1539 bis 1541 recht zweifelhaft" sei.

aber auf Grund der Urschrift in Nt, die Walther dem Rörer vorlas, korrigiert. Außerdem ist anzunehmen, daß Luther die Korrektur selbst mit las. Walther schreibt noch in der Streitschrift wider Aurifabrum 1566 Bl. E 2: da Luther das Exemplar bereits an Rörer i. J. 1540 (?) abgegeben habe, so habe er seine weiteren Änderungen „in die Drücke vnd auffs Papir geschrieben" (s. o. S. 165). Dem liegt wohl die richtige Erinnerung zugrunde, daß Luther an der Korrektur durch Eintragungen in das Druckerei-exemplar oder in die Korrekturbogen sich beteiligt hat, obschon der von Walther angeführte Einzelfall, wie Reichert S. 229 Anm. 1 zeigt, nicht zutreffend ist. Wahrscheinlich bezieht sich mit auf Luthers Teilnahme an der Druckkorrektur der von ihm in seiner Vorrede (Warnung D. Mart. Luth.) als besonders sorgfältig gebessert bezeichneten Ausgabe G auch das, was Walther hier Bl. E 2ᵃ schreibt: „Vnd nach dem der Ehrnwirdiger Herr D. M. Luther seine meisten Bücher in solcher Druckerey [nämlich der Lufftschen, wo Walther seit 30 Jahren arbeitete und wo außer den Bibeln auch die Gesamtausgabe seit 1539 gedruckt wurde] hat lassen drucken, vnd alle Drücke vnd Bögen selber gelesen vnd corrigirte, hab ich jm alle Drücke vnd Bögen aus der Drückerey müssen zutragen, das ich offt alle tage etliche mal bey vnd vmb jn gewesen, das ich gewislich vmb solchs alles besser bescheid weis denn dieser Goldschmid [Aurifaber]. Desgleichen bin ich auch alle tag bey M. Georg Rörer (der öberster Corrector war) gewesen." Demselben Walther verdanken wir darüber Nachricht, wie sehr Luther selbst sich auch um die Orthographie, den Bilderschmuck u. a. bei den Bibeldrucken gekümmert hat, im „Bericht von vnterscheid der Biblien vnd anderer des Ehrnwirdigen vnd seligen Herrn Doct. Martini Lutheri Bücher, so zu Wittemberg vnd an andern enden gedruckt werden, dem Christlichen leser zu nutz, 1563". Er rühmt hier von Luther, wie er unsere Muttersprache sehr schön poliert und geschmückt, wobei ihm treulich half D. Casp. Creutziger, „welcher der erst öberster Corrector der Biblien vnd ander Bücher Lutheri ist gewesen" [1]);

1) Als obersten Korrektor bezeichnet er sonst den Rörer, z. B. Wider Joh. Aurifabrum (1566) Bl. E 2ᵃ. Über Rörers Verhältnis zu Cruciger

beide Männer hätten alle Wörter in der Biblia und auch in allen andern Büchern Lutheri mit rechten eigenen und gebührlichen Buchstaben zu drucken geordnet und ihren Nachkommen ernstlich befohlen, solche Ordnung und Orthographiam stets und mit allem Fleiß zu halten. Walther führt dann eine Reihe von gleichlautenden aber verschiedenen Wörtern auf, z. B. Den — Denn, Endelich — Endlich, Fodern — Fordern, Fur — For, jm — im, Leren — Lernen, Wen — Wenn, Weder — Wider u. a., besonders verweilt er bei den verschiedenen Bedeutungen von 'HERR, HErr, Herr', die in den Wittenberger Bibeln genau, in den Nachdrucken aber oft falsch wiedergegeben seien; wer aber solche Unterschiede nicht wisse, dem seien die Bücher Lutheri, sonderlich die Biblia sehr dunkel und ungewiß zu verstehen.

Auch in Nt haben wir eine Reihe von Zeugnissen dafür, wie sich Luther um die Wortformen und die Rechtschreibung bemühte; denn die betreffenden Korrekturen sind wohl meist von seiner Hand. So ist gebessert 'Gichtbrüchtig' Bl. E 1^b u. ö. in 'Gichtbrüchig', 'fordern' Bl. G 3^b in 'foddern', 'verlornen' Bl. E 3^b in 'verloren', 'Steinigt' Bl. G in 'Steinicht', 'voll' Bl. Pv in 'vol' usw. Auch Korrekturen von Interpunktionen finden sich, z. B. Bl. G 1^b sind zwei Kommata gestrichen.

Die ganze erste Reihe der Eintragungen in Nt vom Sommer 1541 ist ein reiches fruchtbares Beobachtungsfeld, das wir aber hier nur flüchtig durcheilen können. In den Evangelien und auch noch in der Apostelgeschichte herrscht Luthers korrigierende Hand durchaus vor, die Rörers tritt zurück. Dann tritt Rörers Hand immer mehr hervor. Den besonderen Sachverhalt im Röm., 1. Kor., 2. Kor. 1—3 haben wir oben schon geklärt. Auch von da an bis ans Ende des N. T. ist Rörers Hand die herrschende. Zweifellos von Luther herrührende Eintragungen enthält noch der Epheser- und Hebräerbrief; eine Anzahl andrer Stellen sind

---

schreibt Walther in der „Antwort auf der Flacianischen Lügen rc 1559“: „Mag. Georgen gebe ich Zeugnis, daß er sehr bemüht war und gerne alle Worte Lutheri aufgefaßt hatte, — aber es hatte doch weder Hände noch Füße ohne D. creutzigers Hülfe.“ (Ich gebe dies Zitat nach Mönckeberg a. a. O. S. 4.)

unsicher. Übrigens erstrecken sich die Änderungen nicht bloß auf den Bibeltext, sondern auch auf die Glossen und Vorreden. Bei Matthäus allein zähle ich im Text etwa 20 eigenhändige Änderungen Luthers an Sätzen und Wörtern und etwa 12 an Buchstaben, ungerechnet die Zeichen für Tilgung oder Umstellung, für Absätze, für andere Interpunktion, ferner 24 Änderungen Luthers an den Randglossen, nämlich Streichungen, Erweiterungen, teilweise Korrekturen, Neubildungen. — Von Rörers Hand steht die erste wichtigere Textkorrektur Mark. 8, 24. 25: die Leute daher gehen, als ob ich Beume sehe Nt] Menschen gehen, als sehe ich Beume hsr G—L; machet jn sehend Nt] 'hies in abermal sehen' (mit neuer Glosse) hsr G—L. — In Luk. 11, 39 wiederholt Rörers Hand die Korrektur, die an der entsprechenden Stelle Matth. 23, 25 Luther zuvor eigenhändig geschrieben hatte. — Bei Joh. 14 stehen Korrekturen von hs und hsr dicht nebeneinander: in V. 1 schaltet Luther 'yhr' vor 'auch' ein (hs G—L); bei V. 2 macht er einen eigenhändigen Ansatz zur Besserung: „so wolt ich euch (die 3 letzten Wörter durchgestrichen) gesagt sagen (beides mehrmals durchgestrichen) gesagt haben (wieder gestrichen)" hs; daneben steht dann die vollständige Korrektur in Rörers Schrift: „Wens nicht so were So wolt ich zu euch sagen Ich gehe hin euch die Stete zu bereiten vnd ob ich hin gienge" hsr G—L (statt: Wo aber das nicht were, sage ich euch doch, das ich hingehe usw. Nt). — In der Apostelgeschichte tritt hsr etwas häufiger auf; in Apgsch. 21, 15. 16 stehen wieder hs und hsr nebeneinander; V. 15: tratten wir aus Nt] Entledigten wir vns hs G—L (mit Glosse: 'Entledigten, wir legten vnser Geretlin ab' usw. hs G—L); V. 16: brachten einen aus Kypern mit namen Mnason, einen alten Jünger, der vns herbergen sollte Nt] füreten vns zu einem mit namen Mn. aus Kypern, der ein alter Jünger war, bey dem wir herbergen solten hsr G—L.

Aus den Briefen seien noch zwei Beispiele (aus Eph. und Hebr.) angeführt, wo wieder hs und hsr nebeneinander erscheinen. Eph. 6, 13: vnd in alle ewrem thun bestehen müget Nt] vnd allenthalben bestendiglich fort dringen müget (·/.) das yhr die

feinde drengen vnd zu letzt den sieg erlangen mugt hs G—J. Daneben steht: 'vt habeatis omnia instructa vnd seid auff alle weise gerüst (beide Sätze von hsr, aber wieder gestrichen) macht euch auff alle weise gerust' hsr; und unten am verletzten Rande noch einige Worte: ... 'vnd furcht ewr her' ... hsr. Die von Rörers Hand geschriebene Korrektur, die übrigens an eine ältere Lesart in Sonderausgaben des N. T. anknüpft (vgl. Bindseil z. d. St.), ist ungedruckt geblieben, dagegen die (wohl erst danach geschriebene) eigenhändige Korrektur Luthers ist in G—J gedruckt; über die neue Änderung seit K s. o. S. 193. — Ähnlich liegt der Fall Hebr. 11, 3: fertig gemacht ist Nt] fertig ist worden ('worden' durchgestrichen) hsr, fertig ist G—L; dazu gleichfalls von Rörers Hand eine Glosse („Es ist nichts aussen blieben Sie hat alles was sie haben sol" u. a. m. hsr), die aber ausgestrichen ist. Unten am Rande stehen noch einige ungedruckte Worte von hsr („dz ir fertig mocht sein mit allem" usw.); daneben aber folgende eigenhändige Glosse Luthers: „fertig. das ist, Sie ist ynn schwanck gebracht das sie gehet vnd stehet nach Gottes wort on vnterlas, vngehindert vnd on auffhoren" hs G—L.

Diese Beispiele sind sehr lehrreich. Jene alte, oben erwähnte Hypothese, daß Rörer seine Eintragungen in Nt erst nachträglich aus den fertigen Drucken G u. flg. gemacht habe, ist dadurch abgetan; denn Übertragungen aus einem Druck in ein älteres Handexemplar würden, auch wenn man jeweilig Schreibversehen annimmt, doch nicht in dem Maße handschriftliche Selbstkorrekturen zeigen, wie sie hier in hsr vorliegen. Was Rörer hier schrieb und was dann von ihm oder Luther zum Teil wieder ausgestrichen wurde, zeigt die Textberichtigung als eine noch unreife, werdende vor ihrem Druck, daneben aber steht — in den beiden letzten Fällen von Luthers Hand — die gereifte Fassung, die danach in G gedruckt wurde.

Häufiger als bei Rörer sind die Selbstkorrekturen bei Luthers Eintragungen. Zu den oben gelegentlich erwähnten seien noch einige lehrreiche Beispiele aus Matth. hinzugefügt. Bei Matth. 9, 2 steht die neue Glosse: 'Gichtbruchig der kleyne oder halbe schlag ('lame seyten' und noch 2 Wörter durch-

gestrichen) Die Gicht' hs G—L. — Matth. 15, 5: sprechet, Ein jglicher solle sagen zum Vater oder zur Mutter, Es ist Gott gegeben, dauon ich dir solt helfen Nt] 'leret. Wer ('zu seinem' durchgestrichen) zum vater oder zur mutter spricht (wenn ichs opfere. so ists dir ['dir' steht über der Zeile] viel nützer) [eine durchgestrichene Klammer] der thut wol)' hs G—L [die Drucke ebenso, doch ohne die letzte Klammer nach 'wol', die in hs nicht ausgestrichen war). Oben am Rande steht noch der durchgestrichene Ansatz einer andern Textbesserung: 'Vel sic (Es ist dir besser, das ichs opffere)' hs. Ferner ist die bisherige Glosse zu Matth. 15, 5 getilgt. Der Entwurf eines Ersatzes, endend 'So schmucket sich der geitz' hs ist wieder gestrichen, ebenso ein zweiter Entwurf zu 'Nutzer': 'Das ist. Es ist vil nützer dir vnd mir das ichs Gotte gebe was du fodderst, Gott wirds vielfeltig dir vnd mir bezalen' hs. Schließlich sind folgende zwei stehen geblieben: 'Alij sic' || ['Was sol ich doch' verwischt] || ['wiltu' durchgestrichen] Sol dir das nützen. das ich opfferen ['sol' durchgestrichen] müs?' hs. Die zweite: '(ichs opfere) (Nutzer) Das ist Gott wird dier ['dier' steht über der Zeile] viel anders dafur bescheren' hs; danach sind beide gedruckt in G—L, doch haben K und L das Stichwort 'Nützer' verdruckt in 'Nützet'. — Bei Matth. 21, 31 steht die wieder gestrichene Änderung: 'gehen euch vor yns himelreich' hs. — Matth. 23, 25: reiniget das auswendige am Becher vnd Schüssel Nt] 'die becher vnd schussel auswendig ('rein halt' durchgestrichen) reinlich haltet' hs G—L. Die bisherige Randglosse 'Frasses' zu Matth. 23, 25 ist erweitert durch folgenden Zusatz: 'die schussel vnd becher sind ('rein', höher stehend, durchgestrichen) schon. Aber die speise vnd tranck drinnen ist ('geraubt vnd' durchgestrichen) raub vnd fras' hs G—L.

Wir sehen hier in Luthers Werkstatt hinein, wie er die neue Ausgabe G vorbereitet. Jedenfalls kann bei dieser Form der Eintragungen (das sei wiederholt hervorgehoben) der Gedanke nicht aufkommen, daß es sich um Eintragungen auf Grund eines späteren Drucks handelt. Dahingestellt bleibe, ob Luther seine Verbesserungen als Präparationen, die aber meist schon reife Entscheidungen waren, vor den Beratungen mit seinen Freunden

niederschrieb oder während derselben, oder ob er einige Teile der Arbeit überhaupt allein erledigt hat. Jedenfalls ist das, was er eingetragen hat, in G gedruckt worden; nur ganz vereinzelt führt der Druck G über die Handschrift in Nt hinaus [1]) und läßt als letztes Mittelglied das Druckereiexemplar oder den Druckkorrekturbogen, in den die vollreife Verbesserung eingeschrieben sein wird, voraussetzen. Das ist z. B. so bei Matth. 3, 3: ein ruffende Stimme Nt] 'Eine stimme eins ruffenden' hs (übrigens mit neuer Randglosse hs G ff.); ähnlich bei gleichem Text von Nt in den Parallelstellen Mark. 1, 3: 'stimme eines rüffenden || Predigers' hs; Luk. 3, 4: 'stimme eines ruffers (·/. predigers)' hs; Joh. 1, 23: eines ruffers hs. An diesen vier Stellen steht in G gleichmäßig: „eine stimme eines Predigers", ebenso auch in den folgenden Drucken (über die Abweichung von L bei Joh. 1, 23 s. o. S. 190); es sind also erst bei der Druckkorrektur von G die Verbesserungen dieser Stellen vollendet und ausgeglichen.

Daß Rörers Schrift seltener, als die Luthers, Selbstkorrekturen aufweist, erklärt sich wohl daraus, daß ihm diktiert wurde oder daß er aus dem Protokoll hinterdrein in Ruhe das Ergebnis eintragen konnte. Was Rörer aber zur Verbesserung des Textes und der Glossen in Nt einschrieb, wurde ebenso in G gedruckt wie das von Luthers Hand Geschriebene, es ist durch den Bibeldruck 1541 als Luthers geistiges Eigentum anerkannt. Daß Rörer darin eigenmächtig verfahren und Neues von sich aus eingeschmuggelt haben sollte, ist völlig ausgeschlossen; Luther, der den Druck dieser Hauptausgabe G selbst mit überwachte (s. o.), hätte das sicher verhindert. Was Rörer im Nachwort zu G*, der nächsten Ausgabe, versichert: „wisse, das hierin kein wort on sonderlich bedencken des Herrn Doctors geendert sey", dasselbe gilt zweifellos vollends für G.

Aus der Tatsache nun, daß hs und hsr durch G als gleich-

---

1) So viel ich sehe, hat Rörer im Druck mehrfach Luthers Orthographie geändert, z. B. 'ynn' wird zu 'in', klein geschriebene Hauptwörter erhalten große Anfangsbuchstaben u. dgl. m.

wertig behandelt sind, folgt, daß es nicht viel verschlägt, wenn bei einer Reihe von Eintragungen nicht sicher erkannt wird, ob Luther selbst oder nur Rörer sie geschrieben hat; ihr geistiger Urheber ist ja nach dem eben Gesagten zweifellos Luther. Bedeutsamer noch ist Folgendes. Die Eintragungen der späteren Zeit, die erst nach Luthers Tod in L gedruckt wurden, zeigen, wie wir oben sahen, für Röm. bis 2. Kor. 3 dasselbe Nebeneinander von hs und hsr und auch den gleichmäßigen Abdruck beider in L; daraus ist zu schließen, daß — selbst wenn wir nicht Rörers ausdrückliche Erklärung im Nachwort zu L hätten — auch in diesem Fall hsr als gleichwertig mit hs d. h. als echt Lutherisch anzusehen ist. Dieses Ergebnis der inneren Kritik ist uns ein neues Zeugnis für die mit Unrecht angezweifelte integritas Rörers. Dazu kommt dann als äußeres Zeugnis jene Erklärung Rörers am Ende von L (s. o. S. 174), die, durch das wesentliche Zusammenstimmen von Nt und L bestätigt, durchaus das Gepräge der Wahrhaftigkeit an sich trägt; es gab hier nichts zu vertuschen oder zu verschleiern, ganz offen wurde auf die von Luther umfassend geplanten, aber nur teilweise ausgeführten Korrekturen des neutestamentlichen Textes hingewiesen. Außerdem haben wir die Zeugnisse Bugenhagens und Christ. Walthers, die beide, unabhängig voneinander und von Rörer, eben dies beglaubigen, daß die in L (1546) gedruckten Änderungen im N. T. von Luther selbst herstammen. Nur dies ist zuzugestehen, daß Luther die Druckkorrektur des N. T. in L nicht mehr mitlesen konnte, also auf den Korrekturbogen keine Ermäßigung, Ausfeilung oder Vermehrung seiner Änderungen vornehmen konnte, die aber wohl kaum nötig gewesen wäre (s. o. S. 192). Immerhin mag man sich dazu der gelegentlichen Erklärung Luthers aus der Vorrede zum 2. Teil der Kirchenpostille 1525 erinnern: „denn ym corrigiren mus ich offt selbs endern, was ich ynn meyner handschrift hab vbersehen vnd vnrecht gemacht, das auff meyner handschrift Exemplar nicht zu trauen ist“ (vgl. C. Francke, Grundzüge der Schriftsprache Luthers, 2. Aufl. 1913, S. 4). Man beachte auch dies: Aus Respekt vor Luther, dem leitenden und entscheidenden Geist der Revisionsarbeit, brach

man mit 2. Kor. 3 ab; Rörer und die andern Mitarbeiter wagten es also nicht, die Arbeit in Luthers Sinn fortzuführen und zu vollenden. Trotz ihrer von Luther anerkannten Helferdienste blieb die Übersetzung doch schließlich sein Werk. In diesem Sinne bestätigt auch der fragmentarische Charakter der letzten Revision, daß Rörer im Nachwort zu L die Wahrheit gesagt hat. Die vereinzelten neuen Änderungen aber, die außerhalb des bezeichneten Revisionsgebietes in L und danach noch in den Ausgaben 1548 und 1550 sich finden, widerstreiten doch, wie wir oben zeigten, nicht der Gewissenhaftigkeit des Korrektors.

Im Rückblick auf die Ausführungen der früheren Kritiker sei noch einmal zusammenfassend gesagt, daß sie das Richtige teils völlig verfehlt, teils unzureichend begründet haben, mehrfach aus konfessioneller Befangenheit, besonders aber deshalb, weil sie das wichtigste Dokument (Nt) entweder überhaupt nicht oder nur von Hörensagen kannten, oder weil die, die es kannten, es hinsichtlich der handschriftlichen Eintragungen, ihrer verschiedenen Urheber und Ursprungszeiten und ihrer Verwertung in den nächstfolgenden Bibelausgaben, nicht sorgfältig untersucht haben.

Noch eine ganze Reihe interessanter Beobachtungen bieten sich uns bei der Durchforschung von Nt dar. Manche Eintragungen Rörers sehen sich ganz wie kurze Protokollauszüge an (s. schon oben S. 190) oder wie Diktate Luthers, der die Änderungsbedürftigkeit einer Textstelle erwägt, eine wahlfreie Übersetzung oder Stoff zu erläuternden Glossen aufzeichnen läßt.

Dahin gehört vor allem die merkwürdige Randnotiz zu Apgsch. 8, 10 (Der ist die krafft Gottes, die da gros ist): „Vel Das kan ein grosse krafft Gottes heissen, vel, Das heisst ein grosse krafft Gottes. Vel Das ist die grosse krafft Gottes“ hsr.

Ein Vorschlag zu einer neuen Übersetzung scheint vorzuliegen zu Matth. 3, 17: An welchem ich wolgefallen habe Nt] An welchem Ich freude vnd wonne habe hsr (diese Worte finden sich unten am Rande ohne ein Zeichen der Beziehung auf den Bl. C 1ᵇ obenan stehenden, nicht durchgestrichenen Text). — Ein ähnlicher Fall ist Matth. 11, 30: Denn mein Joch ist sanfft, vnd meine Last ist leicht Nt; darunter steht: „Mein Burde ist

friede, vnd meine last ist lust“ hsr. — Ferner neben Röm. 1, 17 ('die fur Gott gilt' Nt) steht am Rande: „die Gott gibt“ hsr. — In Eph. 2, 19 haben alle Drucke Nt G—L: 'Bürger mit den Heiligen'; aber in Nt lesen wir am Rande: 'Mitbürger der' hsr, offenbar ein Änderungsvorschlag. Ein Ansatz eines solchen scheint 'Burger' hsr am Rande neben Phil. 3, 20 („wandel“ = πολίτευμα) zu sein; es sollte etwa 'Bürgerrecht' geschrieben werden. Vielleicht deutet auch das reuereatur hsr am Rande bei Eph. 5, 33 an, daß für 'fürchte' (das Weib aber fürchte den Man) ein besseres Wort zu suchen sei; übrigens hatte schon Erasmus das timeat der Vulgata hier in revereatur umgeändert.

Diese eben angeführten 7 Stellen sind nicht in den Ausgaben G—L und überhaupt wohl nie im Druck verwertet, während doch andere ähnliche Ersatzvorschläge gedruckt sind; so z. B. Hebr. 10, 35: Lasset ewer vertrawen nicht entfallen Nt] 'Werffet ewr vertrawen nicht weg (Schlahets nicht in den wind)' hsr. Der erste Satz wird als Text in G—L gedruckt, der letzte von Rörer selbst eingeklammerte aber steht seit G am Rande gedruckt, zuerst in G am inneren Rande (wo gewöhnlich nur Parallelstellen, Namen, kurze Inhaltsangaben vermerkt sind), später haben K L ihn an den äußeren Rand zu den gewöhnlichen Glossen gestellt. — Ein andres Beispiel: zu Röm. 15, 26 (williglich) ist an den Rand geschrieben 'gerne' (hsr oder hs), gedruckt erscheint das zuerst in L am inneren Rand.

Ungedruckt in der Bibelübersetzung sind auch geblieben, soweit ich sehe, einige Beischriften, die sich wie Glossen oder wie Entwürfe zu solchen ansehen. So bei den Seligpreisungen zu Luk. 6, 20 f.: Consolatur pios quos hypocritae iudices damnant hsr. Ebenso zu 'Mund' Luk. 21, 15: 'Os Christi est verbum et praedicatio eius' hsr. — Ferner zu Luk. 11, 28: 'hören vnd bewaren' ist von hsr beigefügt: 'oder behalten, ist, das man lust vnd lieb dazu habe, Das geschicht wenn man (s danach durchgestrichen) gentzlich helt, es sey nicht menschen sondern Gottes wort'. — Zu Joh. 14, 6 'Ich bin der Weg usw.' ist hinzugeschrieben: 'Wie mirs gehet, so sols gehen, vnd sol recht gehen, vnd sol dabey bleiben' hsr. Zu Joh. 14, 13: 'Da stehets

klar, Wer den son anbetet, der anbetet den Vater, vnd was der Son gibt, das gibt der vater, vnd ist des Sons vnd vaters einerley eher, gab vnd werck' hsr.

Warum derartiges für die Bildung von Glossen unberücksichtigt blieb, ist schwer zu sagen. Daß es Lutherisches Gut ist, ist nicht zu bezweifeln. Zwei dieser Stellen lassen sich wörtlich aus Luthers Bibelinschriften belegen, man sehe Erl. Ausg. 52, 345 und 368 zu Luk. 11, 28 und Joh. 14, 6. Reichert weist S. 162 f. nach, daß Rörer auch sonst gelegentlich solche Stoffe als Randglossen für die Bibelausgaben verwendet hat.

Daß Nt mit hs und hsr zwar die hauptsächliche, aber nicht die einzige Grundlage des Drucks G gewesen ist, daß etliche Ergänzungen noch im Druckereiexemplar oder auf den Korrekturbogen angebracht wurden, ist schon oben angedeutet. Als Beweis dafür dient auch die Randglosse zu 'offenbart' Röm. 1, 18, die zum erstenmal in G gedruckt, in Nt aber handschriftlich von hsr nur angedeutet ist. — Ein andres Beispiel ist die Glosse zu Apgsch. 12, 5; seit G steht da: „(On auffhören) Hielt an am Gebet lies nicht ab, wie ein recht Gebet sein sol". Das ist in Nt von hsr vorbereitet, aber vor 'hielt' steht noch 'die' und die Worte 'am Gebet' fehlen noch; also erst in der Druckkorrektur gewinnt die Glosse ihre endgültige Gestalt. Übrigens steht vor dem Stichwort 'on auffhoren' in Nt noch durchgestrichen 'he'; Rörer verschrieb sich erst, durch den alten Text 'hefftiglich', der eben jetzt in 'on auffhoren' korrigiert war, verleitet. Die neue Randglosse entstand zugleich mit dem neuen Text, wie das öfter geschah. — Noch ein Fall: das „aber" in Matth. 3, 4 steht in keinem Bibeldruck vor G, auch in Nt nicht, zuerst in G, doch ohne handschriftliche Vorbereitung in Nt; es wird erst im Korrekturbogen von G eingefügt worden sein.

Auch die Ausgabe J hat die Eintragungen in Nt selbständig verglichen; so geschieht es, daß in einigen wenigen Fällen J genauer ist als G. In Luk. 21, 35 liest Nt mit den Vollbibeln A—F: „Himel vnd Erden vergehen, Aber meine Worte vergehen nicht", während die älteren Ausgaben des N. T. in beiden Sätzen das futurische 'werden' haben (s. Bindseil 6, 194). Nun steht

in Nt 'werden' am Rand, doch ohne Merkzeichen, wohin es gehören soll; in GG*HKL bleibt das unbeachtet, nur J nimmt 'werden', wenigstens für den ersten Satz, auf. — Ein anderer Fall ist die neue Glosse zu Joh. 15, 9: „in meiner liebe) das yhr fulet wie lieb ich euch habe. das geschieht, wo yhr (folgt ein durchgestrichenes Wort) ynn mir bleibt vnd haltet meine wort (diese 4 Worte tiefer stehend, aber hinaufgewiesen) wie vbel es euch gehe (korrigiert aus 'gehet')" hs. Die Drucke G—L sind in der Wiedergabe der letzten beiden Wörter verschieden: euch gehet G—H J auch gehet K, auch gehe L, euch gehe J; also nur J stimmt genau mit hs. — Noch ein Beispiel. Luther schreibt zu Luk. 6, 25 die neue Glosse: „feinde) Wer seinem feiñde leihet oder wol thut, Da leret sich selbs" usw. hs; das ursprüngliche 'Da' hat von den Drucken nur J aufbewahrt, dagegen GG*HKL haben dafür 'der'.

Von Interesse wäre es, die von Leyser bestrittene Bibel, die 1564 in Jena gedruckt wurde (s. o.), daraufhin zu prüfen, ob und wieweit ihre Ankündigung, daß sie nach Luthers Handexemplar gedruckt sei, richtig ist; falls sie selbständig aus Nt schöpfte, hat sie vielleicht manche schwer zu lesende Stelle der Handschrift anders wiedergegeben [1]).

Von den zahlreichen anderweitigen Eintragungen Rörers in Nt (auf den Deckelseiten, den Schutzblättern, auch im Druck selbst), die nicht zur Bibelrevision gehören, sehen wir hier ab; ein wertvolles Stück derselben, das Lied 'Was fürchtst du Feind Herodes sehr' haben wir in dieser Zeitschr. 1912, S. 287 ff. untersucht; ein zweites, das in der Geschichte der Kritik des

1) Zur handschriftlichen Überlieferung gehört natürlich auch das, was nach Reichert bei Koffmane S. 124 in Luthers „zahlreichen (?) Handbibeln" stehen muß. Besonders verweise ich auf das Wolfenbüttler Exemplar von G*, wovon in der W. A. Bibel II S. 626 angegeben ist, es enthalte handschriftliche Eintragungen, die nach Prof. Milchsack „besonders im Anfang des Bandes wohl sicher von Luther" herrühren. Es wäre zu untersuchen, ob es sich nicht bloß um handschriftliche Korrekturen des ersten Besitzers nach den Ausgaben K oder L handelt. Liegt aber wirklich Eigenhändiges von Luther vor, so muß dessen Verhältnis zum Jenaer Handexemplar bestimmt werden.

Buches irreleitend gewirkt hat, mit dem Schluß „paenultima Februarii, 44. D. M. Luther“, ist oben S. 171 erwähnt. Mehrfach beschreibt Rörer den Rand der Perikopentexte mit homiletischen Erläuterungen. Auf andere sehr verschiedenartige Notizen und Abschriften kommen wir vielleicht später zurück. Nur etwas, was mit einer Bibelausgabe in gewissem Zusammenhang steht, sei noch kurz besprochen. Häufig verweist Rörer am Rande von Nt auf Luthers Annotationes in Hoseam; die von ihm beigefügten Blattzahlen beziehen sich nicht auf seine eigene Nachschrift, sondern auf den ersten Druck, den Veit Dietrich bei Joh. Lufft 1545 herausgab. Näheres dazu bei Köstlin-Kawerau, M. Luther[5] II, 690 zu S. 588 Anm. 4, wo aber nur der Nachdruck Jen. 4, 538 ff., nicht der Urdruck (vorhanden z. B. Berlin, Luth. 8092) genannt ist. Rörer hat diesen Hoseakommentar durchgearbeitet und verzeichnet in Nt die Blätter desselben, auf denen die betreffenden neutestamentlichen Stellen ausgelegt sind; daraus hat er später in seiner letzten Wittenberger Bibelausgabe 1551 die Erläuterung zu Hos. 13, 12—14 und den Vorschlag zu einer neuen den Absichten Luthers entsprechenden Übersetzung entnommen, wie er dies im Nachwort zur Bibel 1551 näher erläutert; s. Bertram a. a. O. (1780) S. 269 ff. und Reichert bei Koffmane S. 174.

Zum Schluß noch ein Wort über den Wert des Lutherschen Handexemplars Nt für die Kirche der Gegenwart. Sobald der kritische Abdruck der Lutherbibel in der Weimarer Ausgabe vollständig vorliegt, ist es Zeit, daß der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß zusammen mit den Bibelgesellschaften eine nochmalige Durchsicht des zuletzt genehmigten Textes vornimmt, wobei es namentlich auch auf eine eingehende Berücksichtigung der Ausgabe von 1546, der Handexemplare Luthers und der Bibelprotokolle ankommen wird. Es gilt eine Versäumnis, namentlich in bezug auf Nt, gutzumachen[1]). Allerdings wird es

1) Es ist schon oben bemerkt, daß in unsern jetzt gangbaren Bibeln ein Teil dieser letzten Verbesserungen Luthers im N. T., die vollständig in L gedruckt waren, den Verdächtigungen unverständiger Kritiker zum Trotz sich

dann sich auch darum handeln, den von der durchgesehenen Bibel des Jahres 1892 allzu zaghaft durchgeführten Grundsatz, „Berichtigung der Lutherischen Übersetzung nach dem Grundtext", entschlossener zur Anwendung zu bringen, und zwar durchaus im Sinne Luthers, der, wie gerade auch seine letzten Verbesserungen in seinem Handexemplar Nt bezeugen, bei gewonnenem besserem Verständnis vor keiner Änderung der bisherigen Übersetzung zurückscheute. Durch gelegentliche Warnungen Luthers vor Änderungen an der Wittenberger Bibel (z. B. im Vorwort zur Ausgabe von 1541) darf man sich dabei so wenig beirren lassen als durch das vom Standpunkt eines Meisters der Sprachwissenschaft (J. Grimm) wohl verständliche Urteil, daß an dem heiligen Kirchenstil der Lutherbibel geflissentlich kein Wörtchen geändert werden sollte. Luther hat doch mit seiner Bibelverdeutschung, die, je mehr man sich hineinversenkt, immer deutlicher als Meisterwerk erkennbar wird, sicher dies als höchstes Ziel im Auge gehabt, dem ursprünglichen Wort Gottes im deutschen Volk freie Bahn zu machen. Wer also zur besseren Erreichung dieses Ziels die jetzt vorhandenen Hemmungen beseitigen und an einer neuen umfassenden Revision mitarbeiten hilft (die nicht etwa bloß abgestorbene Sprachformen ausmerzt, sondern vor allem die im Laufe von 3½ Jahrhunderten in der Feststellung und dann auch in der richtigeren Erfassung des hebräischen und griechischen Grundtextes gewonnenen gesicherten Fortschritte gewissenhaft verwertet), der handelt gewiß im Geist des Reformators. Freilich ist das eine ungeheuer große und verantwortungsvolle Aufgabe, wenn es doch die Lutherbibel bleiben soll, ein Werk aus einem Guß, kein Flickwerk. Will aber jemand, etwa ein Sprachforscher, den vollen Genuß an der ursprünglichen

---

erhalten hat. Bei einer neuen Revision der Lutherischen Bibelübersetzung müßte vor allem der andere größere Teil dieser letzten Verbesserungen, die unterdrückt und in unverdiente Vergessenheit geraten sind, beachtet werden. Nur Beispiele daraus haben wir oben angeführt; es fehlte an Raum, sie alle aufzuzählen, geschweige denn nachzuweisen, daß und inwiefern darin wirkliche Verbesserungen enthalten sind. Bei sorgfältigem Nachdenken wird man bei den meisten dieser neuen Übersetzungen, die zuerst fremdartig anmuten, erkennen, daß sie auf der Goldwage gewogen sind.

Meisterarbeit Luthers sich bereiten, so muß er zu den ältesten Ausgaben A—L selbst greifen.

Die Tatsache ferner, daß Luther selbst seine Bibelübersetzung nie ohne Vorreden und Erläuterungen ausgehen ließ — und gerade Nt mit einer Reihe sorgfältiger Korrekturen seiner Hand auch an diesen Beigaben zeigt, wie großen Wert er darauf legte — diese Tatsache, wohl erwogen, sollte unsern Bibelgesellschaften ein Anreiz sein, neben den Textausgaben Lutherbibeln mit kurzen Erklärungen, in denen zugleich auch einige nicht in den Text aufgenommene Verbesserungen der Übersetzung nachzutragen wären, herauszugeben. Die Stuttgarter Jubiläumsbibel v. J. 1912 hat damit einen beachtenswerten Anfang gemacht, merkwürdigerweise ohne an Luther selbst als an den größten Vorgänger dieses Verfahrens zu erinnern. Natürlich meine ich nicht, daß man jetzt wieder Luthers eigene Vorreden und Glossen in unsern Bibeln wörtlich abdrucken soll; sie haben ihre große zeitgeschichtliche Bedeutung gehabt, und man kann noch heute manches Goldkorn daraus entnehmen; aber unsere heutigen Gemeinden werden von andern Fragen und Bedenken umgetrieben, als die der Reformationszeit, und erwarten darauf Antwort. Gewiß ist auch diese Aufgabe eine sehr schwierige, aber ihre Lösung muß immer wieder versucht werden. Denn nicht das ist das Wichtigste, daß die Bibel in viele Hände und Häuser kommt — mich dünkt, ihre Verbreitung geschieht heutzutage fast in verschwenderischem Maße —, sondern daß sie gelesen, verstanden und zu Herzen genommen wird. Es ist zu erhoffen, daß eine von den Bibelgesellschaften unternommene planmäßige Herausgabe und Verbreitung von wohlfeilen Bibeln mit kurzen kernigen Anmerkungen wirksame Anregungen zu einem in unsern Gemeinden leider immer mehr abgängig gewordenen regelmäßigen und zusammenhängenden Bibellesen geben würde. Möchte der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß zu solchem Werk seine fördernde Hand bieten! Es wäre ein reicher Gewinn, wenn das Geschlecht unsrer Zeit mit dem Elementarbuch der Menschheit wieder vertrauter würde.

[Es folgt hier das Blatt mit den Faksimiles.]

Faksimile I.

An die Römer.

der Sünde. Denn so an eines Sünde viel gestorben
sind / So ist viel mehr Gottes gnade vnd Gabe vie-
Job. 1. len reichlich widerfaren / durch Jhesum Christ / der
der einige Mensch in gnaden war.
Vnd nicht ist die Gabe allein vber eine sünde/
wie durch des einigen Sünders einige sünde alles
verderben. Denn das vrteil ist komen aus einer sün-
de zur verdamnis / Die Gabe aber hilfft auch aus

Faksimile II.

pflantzet [illegible] / So werden wir
auch [illegible] aufferstehung gleich sein. Dieweil wir wis-
sen / das vnser Altermensch sampt jm gecreutziget ist/
auff das der sündliche Leib auffhöre / das wir hinfurt
der Sünde nicht dienen. Denn wer gestorben ist / der
ist gerechtfertiget von der sünde.

Faksimile III.

WAS machen sonst / die sich teuffen lassen vber
den todten / So aller dinge die Todten nicht auffer-
stehen? Was lassen sie sich teuffen ᵃ vber den todten?
VND was stehen wir alle stunde in der fahr? Bey
vnserm Rhum / den ich habe in Christo Jhesu
vnserm HErrn / Ich sterbe teglich. HAB ich men-
schlicher meinung zu Epheso mit den wilden Thieren
gefochten? Was hilfft michs / so die Todten nicht Jsaie. 22
aufferstehen? LASSet vns essen vnd trincken / denn
morgen sind wir tod. Lasset euch nicht verfüren / Poeta Menander.
BOSE geschwetze verderben gute sitten. Wachet
recht auff / vnd sündiget nicht / Denn etliche wissen
nichts von Gott. Das sage ich euch zur schande.
MOCHTE aber jemand sagen / Wie werden die
Todten aufferstehen? Vnd mit welcherley Leibe
werden sie komen? Du Narr / Das du seest / wird nicht
lebendig / es sterbe denn. Vnd das du seest / ist ja nicht
der Leib / der werden sol / sondern ein blos Korn / nem-
lich / weitzen

(Vber den todten) [illegible]
aufferstehen.

(Geschwetze) Das ist / Böse geselschafft / da [illegible] gar eiger liche wort ge fallen / wider den Glauben / vnd verderben gute gewissen.

Verkleinerte Wiedergaben aus Luthe

Faksimile IV.

Die erste Epistel

DJE Liebe ist langmütig vnd freundlich/ die Liebe eiuert nicht/ die Liebe schalcket nicht/ sie blehet nicht/ sie stellet sich nicht ᵃvngeberdig/ sie suchet nicht das jre/ sie lesst sich nicht erbittern/ sie gedencket nicht arges/ Sie frewet sich nicht der vngerechtigkeit/ sie frewet sich aber der warheit. Sie vertreget alles/ sie gleubet alles/ sie hoffet alles/ sie duldet alles. Die Liebe wird nicht müde/ so doch die Weissagungen auffhören werden/ vnd die Sprachen auffhören werden/ vnd das Erkentnis auffhören wird. Denn vnser wissen ist ᵇstückwerck/ vnd vnser weissagen ist stückwerck. Wenn aber komen wird das volkomen/ so wird das stückwerck auffhören.

DA ich ein Kind war/ da redet ich wie ein Kind/ vnd war klug wie ein Kind/ vnd hatte kindische anschlege. Da ich aber ein Man ward/ that ich abe was kindisch war. Wir sehen jtzt durch einen Spiegel in einem tunckeln wort/ Denn aber von angesicht zu angesicht. Jtzt erkenne ichs stückweise/ Denn aber werde ich erkennen/ gleich wie ich erkennet bin. Nu aber bleibt Glaube/ Hoffnung/ Liebe/ diese drey/ Aber die Liebe ist ᶜdie grössest vnter jnen. ✠

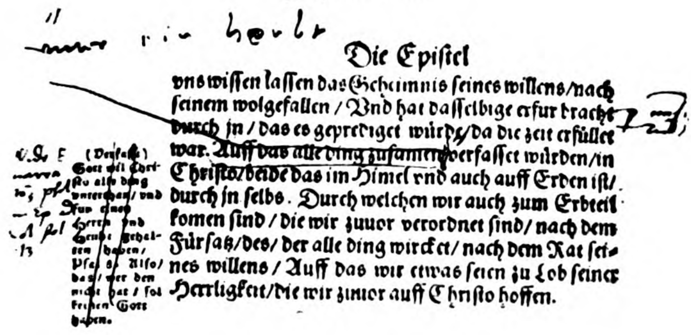
(Vngeberdig) Wie die zornigen/störrigen/ vngedultigen köpffe thun.

ᵃ (Nicht müde) Das ist / Sie lesst nicht abe guts zu thun / man thu jr lieb oder leid / sondern helt fest an mit wol thun.

ᵇ (Stückwerck) Wiewol wir im glauben alles haben / vnd erkennen was Gott ist / vnd vns gibt / So ist doch dasselbige erkennen noch stückwerck vnd vnvolkomen gegen der zukünfftigen klarheit.

ᶜ (Die grössest) Liebe macht nicht gerecht / sondern der

Faksimile V.



Die Epistel

vns wissen lassen das Geheimnis seines willens/ nach seinem wolgefallen/ Vnd hat dasselbige erfur bracht durch jn/ das es geprediget würde/ da die zeit erfüllet war. Auff das alle ding zusamen verfasset würden/ in Christo/ beide das im Himel vnd auch auff Erden ist/ durch jn selbs. Durch welchen wir auch zum Erbteil komen sind/ die wir zuuor verordnet sind/ nach dem Fürsatz/ des/ der alle ding wircket/ nach dem Rat seines willens/ Auff das wir etwas seien zu Lob seiner Herrligkeit/ die wir zuuor auff Christo hoffen.

(Verfasset) Gott wil Christo alle ding vnterthan/ vnd Jn zu einem Herrn vnd Heubt gehalten haben/ Psal. 8. Also/ das/ wer den nicht hat/ sol keinen Gott haben.

ndexemplar des Neuen Testamentes.

Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha.

Faksimile I.

An die Römer.

der Sünde. Denn so an eines Sünde viel gestorben
sind / So ist viel mehr Gottes gnade vnd Gabe vie-
Joh. 1. len reichlich widerfaren / durch ~~Jhesum Christ / der~~
~~der einige Mensch in gnaden~~ war.

Vnd nicht ist die Gabe allein vber eine sünde / wie durch des einigen Sünders einige sünde alles verderben. Denn das vrteil ist komen aus einer sünde zur verdamnis / Die Gabe aber hilfft auch aus

Faksimile II.

pflantzet ~~werden zu gleichem Tode~~ / So werden wir auch der aufferstehung gleich sein. Dieweil wir wissen / das vnser Altermensch sampt jm gecreutziget ist / auff das der sündliche Leib auffhöre / das wir hinfurt der Sünde nicht dienen. Denn wer gestorben ist / der ist gerechtfertiget von der sünde.

Faksimile III.

(Vber den todten) ~~Die aufferstehung ... auff erstehen.~~

WAS machen sonst / die sich teuffen lassen vber den todten / So aller dinge die Todten nicht aufferstehen? Was lassen sie sich teuffen * vber den todten? VND was stehen wir alle stunde in der fahr? Bey vnserm Rhum / den ich habe in Christo Jhesu vnserm HErrn / Ich sterbe teglich. HAB ich menschlicher meinung zu Epheso mit den wilden Thieren gefochten? Was hilfft michs / so die Todten nicht aufferstehen? LASset vns essen vnd trincken / denn morgen sind wir tod. Lasset euch nicht verfüren / BÖSE geschwetze verderben gute sitten. ~~Wachet recht auff~~ / vnd sündiget nicht / Denn etliche wissen nichts von Gott. Das sage ~~ich euch zur~~ schande.

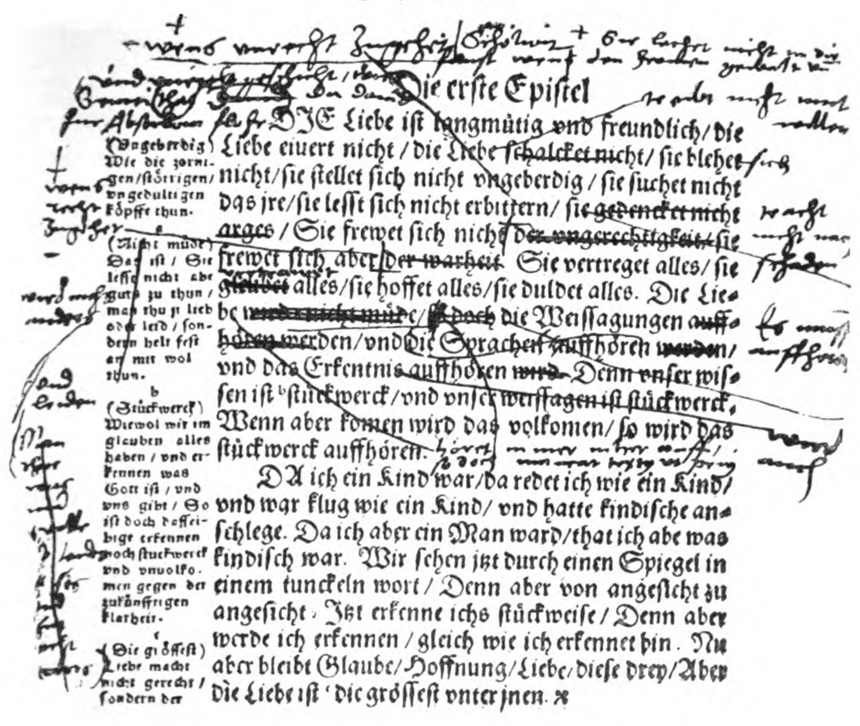
Isaie. 22.

Poeta Menander.

(Geschwetze) Das ist / Böse Geselschafft / da durch gar eitel liche wort gefallen / wider den Glauben / vnd verderben gute gewissen.

MOCHTE aber jemand sagen / Wie werden die Todten aufferstehen? Vnd mit welcherley Leibe werden sie komen? Du Narr / Das du seest / wird nicht lebendig / es sterbe denn. Vnd das du seest / ist ja nicht der Leib / der werden sol / sondern ein blos Korn / nemlich / weitzen

Faksimile IV.


Die erste Epistel

DJE Liebe ist langmütig vnd freundlich/ die Liebe eiuert nicht / die Liebe schalcket nicht/ sie blehet nicht/ sie stellet sich nicht vngeberdig / sie suchet nicht das jre/ sie lesst sich nicht erbittern/ sie gedencket nicht arges / Sie frewet sich nicht der vngerechtigkeit/ sie frewet sich aber der warheit. Sie vertreget alles/ sie gleubet alles/ sie hoffet alles/ sie duldet alles. Die Liebe wird nicht müde/ So doch die Weissagungen auffhören werden/ vnd die Sprachen auffhören werden/ vnd das Erkentnis auffhören wird. Denn vnser wissen ist b stückwerck/ vnd vnser weissagen ist stückwerck. Wenn aber komen wird das volkomen/ so wird das stückwerck auffhören.

DA ich ein Kind war/ da redet ich wie ein Kind/ vnd war klug wie ein Kind/ vnd hatte kindische anschlege. Da ich aber ein Man ward/ that ich abe was kindisch war. Wir sehen jtzt durch einen Spiegel in einem tunckeln wort / Denn aber von angesicht zu angesicht. Jtzt erkenne ichs stückweise / Denn aber werde ich erkennen / gleich wie ich erkennet bin. Nu aber bleibt Glaube/ Hoffnung/ Liebe/ diese drey/ Aber die Liebe ist c die grössest vnter jnen.

a (Vngeberdig) Wie die zornigen/störrigen/ vngedultigen köpffe thun.

a (Nicht müde) Das ist / Sie lesst nicht abe guts zu thun / man thu jr lieb oder leid / sondern helt fest an mit wol thun.

b (Stückwerck) Wiewol wir im glauben alles haben / vnd erkennen was Gott ist / vnd vns gibt / So ist doch dasselbige erkennen noch stückwerck vnd vnvolkomen gegen der zukünfftigen klarheit.

c (Die grössest) Liebe macht nicht gerecht / sondern der

Faksimile V.

Die Epistel

vns wissen lassen das Geheimnis seines willens/ nach seinem wolgefallen / Vnd hat dasselbige erfur bracht durch jn / das es geprediget würde/ da die zeit erfüllet war. Auff das alle ding zusamen verfasset würden/ in Christo/ beide das im Himel vnd auch auff Erden ist/ durch jn selbs. Durch welchen wir auch zum Erbteil komen sind / die wir zuuor verordnet sind/ nach dem Fürsatz/ des/ der alle ding wircket/ nach dem Rat seines willens / Auff das wir etwas seien zu Lob seiner Herrligkeit/ die wir zuuor auff Christo hoffen.

(Verfasset) Gott wil Christo alle ding vnterthan/ vnd Jhn einen Herrn vnd Heubt gehalten haben/ Psal. 8. Also/ das/ wer den nicht hat / sol keinen Gott haben.

ndexemplar des Neuen Testamentes.

Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha.

2.

Petrus Viret.

Von

W. Kolfhaus, Pastor in Elberfeld.

(Schluß.)

V. Der Schriftsteller und Theologe.

Sobald Virets Absetzung und Landesverweisung bekannt wurde, lud der Genfer Rat am 30. Januar 1559 „seinen Pastor und Begründer der heiligen Reformation“ ein, bei ihnen „fortzusetzen, was er angefangen habe“. Von Neuchâtel erging ebenso der Ruf an ihn, sich dort niederzulassen, freilich unter der Bedingung, beim Ausüben pastoraler Tätigkeit sich jeder Polemik gegen Bern zu enthalten. So verlockend es für ihn sein mochte, neben dem von ihm wie ein Vater verehrten Farel und dem durch seine Bemühungen nach Neuchâtel gewählten Fabri [94]) zu leben in einer Umgebung, die ihn kannte und liebte, und wo er in schwierigen Lagen mehrfach mit seinem Rat bestimmend eingegriffen hatte, zuletzt noch im März 1550 in einem Streit Farels mit seinem der Kirche abgeneigten Landvogt, Viret wählte die ihm so teure Stadt Kalvins. Hier fand er sein kirchliches Ideal verwirklicht, hier war seine Zuflucht gewesen, wenn er nach Krankheit oder sonstiger Trübsal Erholung suchte, hier hatte er gearbeitet, wenn Kalvin auf Reisen war. Jede Wendung der Genfer Geschichte ist verknüpft mit Virets Namen.

Er kam nach Genf als kranker Mann, erschöpft von den Stürmen des letzten Jahres, der wußte, daß er nicht mehr viel leisten werde, aber versprach, zu tun, was in seinen Kräften stehe [95]). Über die drei Jahre des Genfer Aufenthalts ist von Einzelheiten wenig bekannt, weil für diese Zeit die Hauptquelle, der Briefwechsel mit Kalvin, versagt. Aus den Ratsprotokollen und Sitzungsberichten des Konsistoriums geht jedoch hervor, daß

er sofort neben Kalvin die leitende Stelle in der Kirche einnahm. Ihm und Kalvin legten im Juni 1560 die Boten der böhmischen Brüder Johannes Rokyta und Petrus Herbertus ihr Glaubensbekenntnis zur Beurteilung vor, zu dem Viret ein kurzes Gutachten lieferte und auf das Unklare im Verständnis des Abendmahls aufmerksam machte [96]). Ebenso begegnet uns sein Name in dem Gutachten des Konsistoriums über die die evangelische Ethik tief berührende Frage, ob der aus Italien nach Genf geflüchtete Marquis von Caracciolo seine Ehe auflösen dürfe, wenn die Gattin sich weigere, ihm in die neue Heimat zu folgen. Auch mit der Gründungsgeschichte der Genfer Hochschule ist Viret verbunden. Gemeinsam mit Kalvin bat er den Rat, die Hochschule zu eröffnen, deren erster Rektor Theodor Beza wurde und in der die entlassenen Lehrer der Lausanner Akademie Anstellung fanden. Am 26. September 1560 wurde ihm die Abhaltung des Examens an der Hochschule übertragen. Obgleich Virets Tätigkeit durch seinen Gesundheitszustand eingeschränkt wurde, war sie doch sehr geschätzt, der dankbare Rat schenkte ihm zum Weihnachtsfest 1559 das Genfer Bürgerrecht. Weil seine Krankheit nicht weichen wollte, beschloß er im September 1561 auf ärztlichen Rat, ein wärmeres Klima, etwa Südfrankreich aufzusuchen. Einen Augenblick hatte er an Orbe gedacht, seine Vaterstadt, und Farel bat den gemeinsamen Freund Zurkinden, ihm in Bern die Erlaubnis zum Wohnen in Orbe zu verschaffen; dann an Montpellier, vor dessen Klima aber Fabri warnte. Sein Arzt bestimmte ihn endlich, vom Senat Urlaub zu erbitten nach Nîmes.

Bevor wir diese letzte glorreiche Periode seiner Wirksamkeit ins Auge fassen, müssen wir der bisher nur beiläufig erwähnten umfassenden schriftstellerischen und theologischen Arbeit Virets gedenken, die in den Jahren seines Genfer Aufenthalts einen neuen Aufschwung nahm. Verbot ihm seine Schwachheit, sich in der Gemeindepflege besonders zu betätigen, so wollte er doch nicht müßig sein und wenigstens durch Schriften oder Neuauflagen früherer Werke der Kirche dienen. Das letzte Dezennium seines Lebens ist schriftstellerisch das fruchtbarste gewesen.

Viret war in erster Linie berühmt als Prediger. Die Zeit-

genossen sind einig, ihm darin Anerkennung zu zollen. Beza sagte von ihm: „Niemand redet lieblicher als er"; in seiner Vita Calvini heißt es von Viret: „Er zeichnete sich durch seine liebliche Beredsamkeit so aus, daß die Zuhörer an seinen Lippen hängen mußten [97]." In Lausanne und Genf verstand er es, die Kirchen zu füllen. Um den dem Tode nahen Prediger, der in Frankreich seine letzten Kräfte verzehrte, drängten sich Zehntausende. Er gehört zu den glücklichen Predigern, die kein Nachlassen in der Zahl der Zuhörer zu bemerken brauchen. Zu seinen Predigten strömten die Handwerker und Bürger in Genf und im Waadtland nicht minder wie die Juristen in Nîmes und die Mediziner in Montpellier. Seine Rede hielt in Lyon die Soldateska während der Belagerung im Zaum, so daß der Rat von Lyon nach Genf schrieb: „Von seiner frommen und gelehrten Unterweisung haben wir mehr Hilfe gehabt, als von unserer ganzen Armee, die er zur Beobachtung der Gebote Gottes anhielt." Viret improvisierte seine Kanzelreden. Nur ein kleines noch ungedrucktes Bändchen mit fünf von einem Genfer Schnellschreiber aufgenommenen Predigten ist auf die Nachwelt gekommen. Die in Viret d'après lui-même abgedruckte Predigt über Jes. 65, 2 [98]) läßt uns ahnen, worauf die durchschlagende Kraft seiner Predigt beruhte. Die Rede wurde gehalten vor dem Abendmahl am 6. September 1656, als Viret zur Erholung in Genf weilte und den nach Frankfurt verreisten Kalvin vertrat. Sie hat trotz ihrer Dauer von mindestens zwei Stunden zweifellos die Zuhörer gefesselt, denn sie ist biblisch objektiv und aktuell zugleich. Der Zusammenhang des Textes und die von ihm gebotenen biblischen Begriffe werden erklärt. Durch zahlreiche Hinweise auf Beispiele aus der Schrift, der Natur und dem häuslichen Leben, unter Benutzung von Sprichwörtern und mit der Erinnerung an die Geschichte, die Genf eben in der Niederwerfung der aufrührerischen Elemente durchlebt hatte, wird der Wille des Hörers gefaßt. Sogar die persönliche Anrede „du" verschmähte der Prediger nicht, um an die Herzen heranzukommen. In geschickter Weise wird überall hingedeutet auf die bevorstehende Abendmahlsfeier und durch den Blick auf dieses Ziel

des Gottesdienstes in den Teilnehmern der Entschluß geweckt, Gott zu danken durch Gehorsam. Denen, die sich mit ihren Feinden nicht versöhnen wollen, ruft er zu: „Hältst du so fest an deinem Haß, daß du dich einer solchen Wohltat berauben willst, wie sie dir jetzt dargeboten wird in dem Mahl unseres Herrn Jesu Christi? Willst du dich selbst ausschließen aus seiner Gemeinschaft?“ Ausdrücklich richtet der Prediger sein Wort an die vielen in Genf lebenden Fremden, dann wieder an die Genfer, sie daran erinnernd, daß sie mit den Fremdlingen aus einem Kelch trinken, also ein Volk bilden. Arme und Reiche, Ehegatten, Frauen und Kinder werden angeredet und auf den Willen Gottes aufmerksam gemacht. Die Predigt leidet wie die Schriften Virets an Weitschweifigkeit und Wortfülle. Die „imperatoria brevitas“ Kalvins fehlte ihm und die „prolixitas verborum“ wurde oft von den Freunden und ihm selbst bedauert. Aber die Rede erweckt Interesse, sie weiß Motive und Quietive geschickt zu gebrauchen in klarer, energischer Sprache, sie ist populär im vollsten Maß. Und hinter der Rede stand der Mann, der seine Person einsetzte für sein Wort!

Obgleich wir nur wenige, noch dazu in verkürzter Gestalt nachgeschriebene Predigten von Viret besitzen, läßt sich doch aus den vorhandenen, sowie aus der Haltung und dem Ton seiner Schriften schließen, daß er ein sehr lebhafter, des Worts ungemein mächtiger, mit dem täglichen Leben in enger Berührung stehender Prediger gewesen sein muß, dem der feierliche Ernst wie Ironie und Satire zu Gebote standen, der sich nie scheute, die Sünden seiner Gemeinde zu nennen, und zugleich geübt war, die Gewissen wunderbar freundlich zu trösten. „Der Prediger entfernt sich nicht von seinem Publikum, weiß gewandt aus der Gegenwart, die die Kirche durchlebt, die Lehre zu ziehen, nimmt teil an den Dingen des täglichen Lebens und erteilt jedem die Ratschläge, die ihn seine eigne Erfahrung lehrt [99]).“

Zur Schriftstellerei kam Viret durch die Bedürfnisse seiner engeren und weiteren Gemeinde. Die praktischen Gesichtspunkte, zu trösten, in der Lehre zu befestigen, die immer noch nachwirkenden römisch-katholischen Vorstellungen zu überwinden, den

Ungeübten Waffen zum Angriff und zur Verteidigung gegenüber Rom zu schmieden, bestimmten seine Schriftstellerei. Er war als Schriftsteller zu seiner Zeit hoch geschätzt, viele seiner zahlreichen Schriften erlebten eine Reihe von Auflagen [100]). Seine Familière et ample instruction en la doctrine chrestienne et principalement touchant la divine Providence et prédestination, faite en forme de dialogues, Genf 1559, wurde 1614 deutsch in Düsseldorf herausgegeben, die einzige uns erhaltene deutsche Übersetzung einer Schrift unseres Reformators. Andere Schriften wurden ins Englische, Holländische und Italienische übertragen, z. B. von seiner Auslegung des Unser-Vaters kennen wir zwei englische Ausgaben. Er schrieb französisch. Mit Bewußtsein benutzte er die Volkssprache, weil er ein Schriftsteller für das Volk sein wollte. Die Literaturgeschichte des Waadtlandes preist ihn als einen Begründer der waadtländischen Literatur. Von allen seinen Schriften ist nur die Abhandlung De vero verbi Dei, sacramentorum et ecclesiae ministerio 1553 aus Gründen der kirchenpolitischen Lage zuerst lateinisch erschienen und dann erst französisch; die übrigen sind sämtlich zuerst französisch herausgekommen. Von der schriftstellerischen Arbeit Virets sagt Phil. Godet [101]): „Seine Begabung bestimmte ihn zur volkstümlichen Belehrung, und dieser Aufgabe hat er sein Wissen und seinen manchmal etwas trivialen Scharfsinn gewidmet.“ Viret erklärte in der Vorrede seines ersten größeren Werkes, den Disputations chrestiennes von 1544, er schreibe für die armen, von Zweifeln geplagten Gewissen, er schreibe nicht lateinisch, das ja nicht verstanden werde von den armen Einfältigen, die mehr der Belehrung und Tröstung bedürfen. „Ich wollte schreiben in der Sprache, die ich von Geburt und von der Heimat her am besten kenne. Als Landeskind habe ich oft Ausdrücke gebraucht, die von denen nicht anerkannt würden, die nach Reinheit der französischen Sprache streben. Aber ich tue es, um herabzusteigen zu der geringen Fassungskraft der Unwissendsten, die solche Worte ihres Dialekts besser verstehen als andere mehr gewählte Worte.“ Wie Viret einmal sagte: „Ich ziehe einen armen Arbeiter, der seinen Gott und Jesus Christus seinen Heiland kennt und in

seiner rauhen Sprache bekennt, allen jenen großen Dichtern, Rednern und Philosophen vor, die von ihm nichts wissen", so hat er auch als Schriftsteller mit Absicht auf alles verzichtet, was ihm vielleicht gelehrten Ruhm eingetragen, aber dem Volk das Verständnis erschwert hätte. Godet faßt Virets schriftstellerische Bedeutung dahin zusammen: „Er war einer der fruchtbarsten Schreiber, einer der beliebtesten Polemiker unserer Reformation. Aus dem Volke hervorgegangen schrieb er für das Volk, für sein Volk, für seine Brüder. Seine Sprache paßt sich ihrem Geschmack, ihren Gewohnheiten an. Er hat nicht die feine Anmut eines Amyot, nicht die reiche Phantasie eines Montaigne, nicht die nüchterne Kraft eines Kalvin, nicht die anregende Lebhaftigkeit eines Beza. Er zählt nicht zu den Ersten. Aber dieser bescheidene Professor des armen Volkes ist uns teuer, weil er einer der ersten eingeborenen Prosaschriftsteller ist, weil er selbst in seinen Mängeln das romanische Land repräsentiert in einer Zeit, da fast alle unsere Schriftsteller Landesfremde waren."

Als Volksschriftsteller wollte Viret wirken und hat er gewirkt. Um der Volkstümlichkeit willen bediente er sich mit Vorliebe des Dialogs, der es ihm erlaubte, lange bei einem wichtigen Gedanken zu verweilen, Abschweifungen zu machen, und wann es ihm beliebte, den Faden des Gedankens wieder anzuknüpfen, wie er selbst in der Vorrede seiner Instruction chrestienne erklärt: „Da ich das einfache Volk lehren wollte, wie wir die jungen Kinder unterrichten im Katechismus, habe ich die dialogische Form gewählt, weil sie sich besser zur volkstümlichen Unterweisung eignet, und weil sie für die meisten unterhaltender ist als andere schriftstellerische Formen." Darüber, daß er dabei oft breit wird und vom Thema abgeht, tröstet er sich: „Da es sich darum handelt, die Einfachsten zu lehren, ist es besser, etwas länger und klarer als zu kurz und unverständlich zu sein." Natürlich mußten seine Bücher darunter leiden, daß er lieber umständlich wurde, als daß er sich bemüht hätte, Klarheit und präzisen Ausdruck zu verbinden. Kalvin findet in der ganzen Welt heute noch seine Leser. Virets Schriften sind uns Heutigen schwer zu genießen mit wenigen Ausnahmen.

Seine satirischen Schriften vor allem wurden begierig gelesen und waren eine von Rom sehr gefürchtete Waffe. Die Encyclopaedia Britannica nennt ihn neben Marnix von St. Aldegonde den bedeutendsten altprotestantischen Satiriker und hebt an seinen satirischen Schriften richtig hervor: „Sie waren dazu bestimmt, das gewöhnliche Volk sowohl zu fesseln wie zu belehren [102]."

Nun war er nicht lediglich Satiriker, wenn er auch als solcher seinen Platz in der Literaturgeschichte hat. Eine weit größere Anzahl seiner Schriften gilt der ruhig aufklärenden oder polemisch abwehrenden Arbeit, so die Erklärung des Unser-Vaters, die Mahnung an die unter den Papisten wohnenden Gläubigen, das wichtige Buch von der Kraft und Bedeutung des Predigtamtes oder die Dialoge von dem Kampf der Menschen gegen ihr eigenes Heil, die Schrift über den wahren Dienst der wahren Kirche Jesu Christi und andere. Aber als Satiriker trat er zuerst in die literarische Öffentlichkeit mit den 1544 erschienenen Disputations chrestiennes en manière de deviz, divisées par dialogues, avec une épistre de Jehan Calvin. Auch vor Viret waren satirische Pamphlete im kirchlichen Kampfe keine Seltenheit [103]. Von päpstlicher Seite wurden sie gerne gebraucht. Weder Luther noch Kalvin waren der Satire unkundig. Aber noch keiner hatte in so umfassender Weise die Mißbräuche der Kirche mit der Waffe der Satire angegriffen. Viret hielt es nicht nur für nötig, selbst in einer ausführlichen Vorrede zu begründen, warum er so schreibe, sondern nahm auch mit Dank das Anerbieten Kalvins an, das Buch mit einer Empfehlung zu versehen. Kalvin tadelt die, die von den Sünden der Zeit nur reden zum Amüsement, aber, fährt er fort, wie jene zu tadeln sind, „so sind anderseits die doppelt anzuerkennen, die die Gabe haben, so zu reden, daß sie ergötzen und den Lesern zugleich nützen durch das Vergnügen, das sie ihnen verschaffen". „Wer sich des Scherzes bedienen will, muß sich vor zwei Abwegen hüten: seine Scherze dürfen nichts Gezwungenes und zu weit Hergeholtes haben und der Schreiber darf sich nicht verirren in eine zügellose Possenreißerei." „Die vorliegenden Dialoge geben ein gutes, gediegenes Wissen und dabei Gelegenheit zum Lachen. Denn der Stoff an sich ist er-

heiternd und mit solchem Geschick behandelt, daß man bei der Lektüre großes Vergnügen hat." Wohl gedenkt Kalvin der Gefahr, die darin liegt, daß man die Angelegenheiten der Christenheit nicht mit der gebührenden ernsten Würde behandelt, aber Virets Absicht sei es auch gar nicht, nur zu spotten; die Scherze seien nur Zutaten, die Hauptsache sei die Entwicklung der wahren Lehre, und wenn es sich um solche Torheiten handle, wie die in dem Buch besprochenen es seien, „so kann man davon nur mit hellem Gelächter reden" [104]). Die Disputations wenden sich gegen das Fegefeuer und alle mit dem Tod des Menschen zusammenhängenden Mißbräuche der Kirche. Schon aus den Überschriften der Dialoge geht ihre Tendenz hervor: L'Alcumie ou l'Alchimie du Purgatoire, l'Office des Morts, les Anniversaires, l'Adolescence de la Messe et du Purgatoire, Requiescant in pace du Purgatoire. Das Werk wurde 1552 stark vermehrt und zwar nicht zu seinem Vorteil in vier Bänden herausgegeben: La cosmographie infernale, la Physique papale, l'Office des Mortz, le Requiescant in pace du Purgatoire. Das Volk verstand den für unser Empfinden zuweilen gar zu volksmäßigen Ton der Dialoge und freute sich an dem oft sprudelnden Witz, mit dem etwa Hilarius, eine der im Dialog auftretenden Personen, die Frage beantwortet, wer am vergnügtesten lebe und wer die größten Privilegien besitze: die Priester und die Ärzte, denn jene sind immer so vergnügt, daß man sie sogar bei Beerdigungen singen hört, wo andere weinen, und die Ärzte haben das Recht andere zu töten, nicht nur ungestraft, sondern sie empfangen dafür noch eine Bezahlung. Doch wie Kalvin richtig empfunden hat, der Schreiber will nicht einfach scherzhaft plaudern in gemütlichem Behagen, man fühlt auch den verhaltenen Zorn heraus, wenn Hilarius z. B. im ersten Dialog vom Fegfeuer die bittere Klage anhebt: „Die Priester begnügen sich nicht mit dem Zehnten, den Steuern und sonstigen Einkünften, sondern wir müssen ihnen immer neues Geld bezahlen, von dem Augenblick an, in dem wir empfangen sind im Mutterleib, bis 500 und noch mehr Jahre nach unserem Tode." Man kann sich das Gelächter der Zuhörerschaft vorstellen, wenn der kleine Prediger von Orbe seinem

Publikum von einem benachbarten Priester erzählte: „Er ermahnte seine Gemeindeglieder, ihre Zehnten pünktlich zu bezahlen, und um sie besser anzuspornen, hielt er ihnen das Beispiel Kains und Abels vor: Hütet euch es zu machen wie jener verfluchte Kain, der weder den Zehnten bezahlen noch zur Messe gehen wollte, sondern folgt dem Beispiel des guten Abel, der sehr gern bezahlte und keinen Tag die Messe versäumte. Einer aus den Zuhörern erhob hier einen unwiderleglichen Einwand: ich kann dies Beispiel nicht anerkennen. Denn damals gab es nur vier Menschen in der Welt. Kain sang nicht und hörte die Messe nicht. Da Abel die Messe hörte, konnte er sie nicht singen, also mußte Adam sie singen und Eva die Kerze halten. Daraus folgt auch, daß die Priester damals verheiratet waren." Das Endziel der ganzen Unterhaltung ist der Ruf zu Christus. Oder nachdem Viret in der Physique papale weidlich gespottet über alle die Mittel zur Seligkeit, wie geweihtes Wasser, Weihrauch, Kerzen, das Franziskanerkleid, das man gegen Geld Sterbenden anzog, damit sie in diesem heiligen Gewand vor Gott treten möchten, heißt es endlich von Christus: „Er ist das Kleid, das der Seele und dem Leibe dient, er das geweihte Wasser, das Lebenswasser, das wahre Lebensbrot [105])."

Polemik war ihm nie das Wichtigste. Er kannte den Gegner und konnte die furchtbaren Waffen seines Spottes, seines sittlichen Ernstes und seines umfangreichen biblischen und historischen Wissens vernichtend gegen ihn wenden, allein von denen, die nur die römischen Irrtümer bekämpften, erklärt er, es sei besser, nie das Evangelium gehört zu haben als nur zu negieren [106]). Sein Herzenswunsch ersehnte ein friedliches Verhältnis zwischen den Konfessionen, bei dem die Wahrheit ruhig zwischen den Gegnern verhandelt und nur mit geistigen Waffen gekämpft würde. In seiner Schrift De l'authorité et perfection de la doctrine des sainctes Escritures et du Ministère d'icelle et des vrais et faux pasteurs et de leurs disciples et des marques pour cognoistre et discerner tant les uns que les autres, Lyon 1564, gab er ein Beispiel solcher würdigen Polemik, bei der doch nicht die

Gegensätze vertuscht werden, und richtete an beide Konfessionen die Bitte um eine friedliche Aussprache, verschwieg auch nicht, daß die Protestanten selbst die Gegner oft zum Zorn gereizt hätten. Seine dem Admiral Coligny gewidmete Schrift L'Intérim 1565 war geradezu ein Programm der zu erstrebenden Toleranz und pries in dem 6. Dialog „Les modérez" solche Obrigkeiten, die durch gute, unparteiische Rechtsverwaltung der Gewalttat steuerten und die unblutige Auseinandersetzung ermöglichten. Der Gemeinde von Montpellier [107]) rief er zu, daß das Gebet die beste Waffe sei, die Feinde zu überwinden und für Christus zu gewinnen. Freilich vom Verzicht auf jede gewaltsame Bekämpfung der Irrlehrer war Viret ebenso weit entfernt, wie die übrigen Glieder des reformatorischen Kreises, den Tod Servets billigte er durchaus. Das Schwert war ihm wie Kalvin [108]) das letzte, zwar nur im äußersten Fall anzuwendende Mittel, aber doch ein Mittel [109]). Prinzipielle Duldung, wie sie Castellio aus religiösen Gründen im Gegensatz gegen die Genfer vorschlug, oder wie sie aus politischen Gründen Coligny und der französische Kanzler l'Hôpital wünschten, wäre Viret als Unrecht gegen die der Verführung ausgelieferten Schwachen erschienen.

Viret liebte es, schon durch die Titel, die er den einzelnen Büchern gab, die Aufmerksamkeit zu erregen. So in der zweiten großen Satire, die er den Disputations nach wenigen Monaten folgen ließ: Les dialogues du désordre, qui est à présent au monde, die in vier Dialogen die Verderbnis schildert, die in der Politik und in der Kirche unter Katholiken und Protestanten herrscht. In der späteren für die Mitwelt besonders interessanten Ausgabe von 1561 teilte er das Werk in zwei: Le monde à l'Empire et le monde démoniacle und Les métamorphoses. Ausgehend von dem Axiom: le monde va toujours empirant, geißelt er schonungslos die Sünden der Zeit und läßt besonders in der Beschreibung der „vom Teufel besessenen Welt" den Kampf seines Lebens durchklingen gegen Bern und das halbe Christentum vieler Protestanten [110]). Als er diesen Abschnitt hinzufügte, hatte seine Ahnung in der ersten Ausgabe ihre Bestätigung gefunden: „Die Obrigkeiten, die die evangelische Reformation an-

genommen haben, erfüllen nicht gut ihre Pflicht"; es gäbe solche, die nicht nur in der bürgerlichen Verwaltung, sondern auch in der Kirche alles von sich abhängig machten: „ist das nicht der Beginn eines neuen Papsttums? Ich fürchte, daß andere ihnen nachfolgen unter Fürsten und Völkern".

Neben dem Satiriker Viret interessiert uns der Theologe. Zur theologischen Arbeit und Schriftstellerei brachte er schöne Fähigkeiten mit: einen geordneten Geist, gewissenhaftes Streben nach Klarheit, das ihn nur leider zu oft unerträglich breit werden ließ, und ein reiches, ihm stets gegenwärtiges Wissen. Des Lateinischen und Griechischen war er mächtig, sogar des Hebräischen soweit kundig, daß er gegebenenfalls Wortvergleichungen unternehmen konnte. Seine Kenntnis der klassischen und nachklassischen Literatur ermöglichte es ihm, in seinen polemischen Schriften mit Erfolg das Thema zu behandeln: das Heidentum in der römischen Kirche. Die Griechen Hesiod, Plato, Xenophon, Demosthenes, Plutarch, die Lateiner Ovid, Virgil, Katull, Juvenal, Livius, Cicero, Plinius boten ihm Zitate und Analogien in Fülle, um heidnisches Denken dem römischen Kirchentum gegenüberzustellen. Entlehnungen aus Lucilius, Lucretius, Lucanus und vielen anderen altrömischen Poeten benutzte er in seiner scharfen Kampfschrift: Centonis de theatrica Missae saltatione ex variis veterum poetarum scriptis consarcinati libri quatuor [111]), die er vor dem Leser rechtfertigte mit der Begründung, er sei nicht der erste in dieser Literaturgattung und der Greuel der Messe verdiene nichts anderes. „Niemand kann darüber genug spotten, lachen, höhnen, fluchen, toben und kämpfen." Im lateinischen Stil war ihm von den Freunden nur Kalvin überlegen. Erstaunlich ist bei dem über die Kraft beschäftigten Pastor die Kenntnis der Kirchenväter, deren er sich in seinen Satiren wie in seinen übrigen Schriften sehr gern bediente [112]). In den Konzilsbeschlüssen, Dekretalien und Gebräuchen der Kirche war er außerordentlich bewandert. Vor allem ist bewundernswert seine gründliche Kenntnis der Bibel, die schon bei dem ersten Auftreten des Jünglings bei den Disputationen von Genf und Lausanne die Gegner verwirrte. In den Dialogen werden die

Verteidiger des Papsttums immer wieder bedrängt mit Schriftgründen. Zu seinem Kampfe um die Würde des Predigtamts und die Disziplin gab ihm die Bibel die Beweise. In seiner Korrespondenz empfangen wir überall den Eindruck: der Mann lebte in seiner Bibel. In der Deutung einzelner Stellen bleibt er freilich weit zurück hinter der Nüchternheit und Einfachheit Kalvins. Selbst wo er sich bemühte, den Sinn einer Schriftstelle ruhig abzuwägen, wie z. B. bei der Untersuchung des Opfers Jephthas in De la vraye et fausse religion, wo er eine große Kenntnis der Auslegungsgeschichte dieser Erzählung beweist, gelangte er nicht immer zu einer von polemischen oder apologetischen Zwecken unbeeinflußten Deutung. Dennoch war er wie sein Genfer Freund ein Geisteskind der Bibel; in ihr hat er gedacht, sie ist die entscheidende Autorität gewesen für den Pastor, den Kirchenmann, den Theologen. Viret strebte zeitlebens, weiter zu arbeiten, er blieb ein Student, der noch seine letzten Lebenstage in Béarn dem Studium und der Unterweisung der Jugend weihte. Wenn seine theologischen Werke bald der Vergessenheit anheimfielen, so liegt die Schuld daran, daß sie zu schnell gearbeitet waren. Er hatte wenig Zeit und konnte nur wenig Zeit auf sorgsames Durchdenken und Durcharbeiten seiner Schriften verwenden. Darum wuchs ihr Umfang mit jeder neuen Auflage, ohne daß sie an Klarheit und Kraft gewannen. Des actes des vrais successeurs war z. B. beim ersten Erscheinen in 10 Büchern besonders über die Messe und ihre Gebräuche schon ein stattlicher Band. Die zweite Ausgabe 1559 in 19 Büchern ist schier undurchdringlich. Ihm fehlte die Gabe der schriftstellerischen Konzentration, die Kalvin in so hohem Maß auszeichnet, und er strebte auch nicht sonderlich danach.

Viret fing an, theologische Traktate zu schreiben, weil er die Unwissenheit in seiner Gemeinde bessern und das in der Predigt gesprochene Wort vertiefen wollte. Diesem Wunsch entsprangen seine ersten Schriftchen: Exposition familière sur le symbole des apostres contenant les articles de la foy et religion chrestienne, 1544; Exposition familière sur les dix commandements de la loy, 1544; Exposition familière de l'oraison de nostre

Seigneur Jésus-Christ et des choses dignes de consydérer sur icelle, 1548; Exposition familière des principaux poincts du catéchisme et de la doctrine chrestienne, 1561. Im Zusammenhang hat Viret seine Glaubensüberzeugungen nie auf einen theologischen Ausdruck gebracht. Je nach Erfordernis der Situation behandelte er dogmatische und ethische Einzelfragen, gerne in einem Werk frühere wiederholend. Selbst sein umfangreichstes Buch, die Instruction chrestienne bietet nichts Zusammenfassendes, sondern ist eine Kette von Abhandlungen über polemische oder apologetische Fragen. Virets theologisches Denken deckt sich mit dem Denken Kalvins, er hat das Verdienst, Kalvins Gedanken popularisiert zu haben.

Um die religiöse Gedankenwelt Virets kennen zu lernen, müssen wir den Fragen nachgehen, für die er sein Leben lang gekämpft und gelitten hat. Der Grundgedanke seiner ganzen Überzeugung ist die Gloria Dei. Gleich zu Anfang der Exposition familière des principaux poincts du catéchisme lesen wir nach einigen einleitenden Sätzen die Erklärung, daß Gott den Menschen zu seiner Verherrlichung erschaffen hat, und das rechte Mittel, durch das Gott im Menschen und durch den Menschen verherrlicht werden will, ist die wahre Gotteserkenntnis, nicht als intellektueller Erwerb gedacht, sondern als praktischer Habitus, da sie den Menschen dahin bringt, Gott als seinem Gott und Schöpfer die Ehre zu erweisen, die er ihm schuldig ist und die Gott von ihm verlangt, nämlich Gehorsam. Gehorsam die Verherrlichung Gottes, das ist der unwandelbare Hintergrund des Lebens und Arbeitens Virets.

Viret hat hartnäckig um Formeln gekämpft im Streit um die Erwählung gegen Bolsec und seine der Kalvin-Bezaschen Formulierung abgeneigten Kollegen im Waadtland und bei andern Gelegenheiten. Allein wenn er auch den Verlockungen auf die Pfade reformierter Scholastik nicht immer unzugänglich war, so ist er doch darin stets ein Mann der ersten Generation des Protestantismus geblieben, daß er zwischen Glaube und Glaubensbekenntnis und theologischer Formulierung wohl zu unterscheiden wußte. Bei der Lausanner Disputation wurde von einem

Gegner die Frage erhoben, ob der Glaube nicht Sache des Verstandes sei. Viret ging in seiner Antwort auf den Unterschied zwischen Glauben und Erkenntnis ein: „la foi non seulement est une connaissance, mais une connaissance sublime“. Der Glaube, ein Geschenk Gottes, sei „une connaissance ferme et inébranlable, qui persuade le cœur, qui assure la conscience“. Wäre der Glaube ohne Erkenntnis, so wäre er nur Meinung, Phantasie [114]). Als jugendlicher Bekenner hat uns Viret in diesen Worten den Glauben beschrieben. Er hat nie etwas davon zurückgenommen. In einem seiner letzten Werke [115]) erklärt der Greis: „Wenn die Schrift vom Glauben des Menschen gegenüber Gott redet, meint sie nicht nur eine Zustimmung zu dem, was wir hören, wie wenn wir eine Geschichte erzählen hören, sondern ein Vertrauen, das uns dessen versichert, daß die Verheißung Gottes sich an uns erfüllen wird. Also bedeutet der wahre Glaube ein festes, unerschütterliches Vertrauen zu den ewigen Dingen und eine bestimmte Überzeugung von der Erfüllung der göttlichen Verheißungen an uns.“ „Die Bedeutung des Glaubens ist, das er uns vor Gott hinstellt entblößt von jeder Gerechtigkeit, und daß er in Gottes Verheißungen seine Gnade ergreift, die er uns vorhält in seinem Sohn Jesus Christus.“ „Obwohl der Glaube nicht ohne Liebe sein kann, geht er ihr dennoch voran als der, der die Liebe erzeugt.“

In der Sakraments- und Erwählungslehre vertrat er Kalvins Gedanken, z. T. in Kalvins Worten. Die Erwählung ist nach ihm „Gottes ewige Verordnung, durch die er vor Erschaffung der Welt bestimmt hat, was er sich vorgenommen hat, mit allen Menschen zu tun, um an ihnen verherrlicht zu werden in seinem Erbarmen wie in seinem gerechten Gericht“, unter scharfer Betonung, daß der Mensch schuld ist an seinem Unglauben: „Er kann nicht verstehen, er will nichts verstehen, er verachtet und haßt das Evangelium [116]).“

Für den Theologen und Denker Viret war stets am anziehendsten die Lehre von den Sakramenten und die damit zusammenhängende Lehre vom Predigtamt und der Ordnung der Kirche. Immer wieder werden die hier einschlägigen Fragen be-

handelt bald im biblischen Beweis, bald im dogmatischen Gedankengefüge, bald in bitterer Ironie, bald in flammendem Zorn, stets getragen von der mächtigen, unzählige Male ausgesprochenen und verteidigten ethischen Grundüberzeugung, daß der evangelische Glaube keine Reinigung der Gebräuche, der Vorstellungen und Erkenntnisse allein sei, sondern zu allermeist eine Reinigung des Lebens.

Besser als durch die dogmengeschichtliche Darlegung der Lehre Virets von der Kirche und dem Predigtamt, die mit der Kalvins durchaus zusammenklingt und Kalvins Gedanken ausführt, erschließt sich uns seine innere Welt, wenn wir fragen, welches Ideal von Prediger und Gemeinde ihm vor Augen stand. In der dem Lausanner Rat gewidmeten Schrift „De vero verbi Dei, sacramentorum et ecclesiae ministerio“ schildert er den Pastor, der nicht Tyrannei ausübt über das Volk oder die Obrigkeit, aber auch nicht Sklave der Menschen ist, der seine Herde kennen soll, Namen für Namen, wenn er nicht ein Mietling sein will. Schon vor dem Sündenfall hat Gott das Predigtamt eingerichtet. Nicht der Prediger übt die Zucht in der Gemeinde, sondern die Kirche selbst an sich durch die aus ihr gewählten Ältesten. Von der Zucht sagt er in De l'authorité et perfection de la doctrine des sainctes Escritures et du ministère d'icelle: „wenn die Kirche ohne Zucht ist, ist sie wie ein Körper ohne Muskeln, wie eine Stadt ohne Gesetz und Ordnung, wie ein ordnungsloser Haufe“. Des Predigers Amt ist, „ein Werkzeug zu sein, bestimmt, den Menschen das ewige Leben anzubieten“. Darauf allein ruht die Herrlichkeit des Amtes und seine Würde. Der Prediger redet als Bote Gottes. Die allen Christen obliegende Pflicht, von ihrem Glauben Rechenschaft zu geben, ihre christliche Erkenntnis zu mehren und zu verbreiten, entbindet die Kirche nicht von der Pflicht, bestimmte Männer auszusondern, die Gott für den Dienst am Wort und an den Sakramenten befähigt hat. Die eigentliche Aufgabe des Predigtamts ist es, den Glauben zu erwecken und zu mehren, und die Macht zu dieser Erneuerung des Menschen und der Welt hat es durch den heiligen Geist, dessen Werkzeuge die Prediger sind. „Durch die verborgene

Wirkung seines Geistes bewegt Gott die Herzen und wirkt in ihnen das, was durch Wort und Sakramente ihnen äußerlich verkündigt und abgebildet ist." Die Herrlichkeit des Amtes wurzelt also darin, daß in der Schwachheit der Menschen Gott selbst es ist, der sich offenbart. Deshalb kämpfte Viret so oft gegen den Berner Rat; weil man das Amt Unwissenden und Unwürdigen anvertraute und die Prediger behandeln wollte, wie Herr von Watteville seinen Hausknecht. Der rechte Prediger hat innerlich das Zeugnis des Geistes Gottes von seiner Berufung, deren Echtheit sich erweist in den Früchten, die sein Dienst hervorbringt. Weil das Amt so groß ist, hat die Kirche ein Recht darauf, von seinem Träger außer dem untadligen Wandel auch eine gediegene wissenschaftliche und theologische Vorbildung zu verlangen. Der inneren göttlichen Berufung muß zur Seite gehen die ordentliche Berufung durch die Kirche. Ist er aber berufen, dann „soll er bedenken, daß er der Diener Gottes ist und nicht der Menschen, treu die ihm aufgetragenen Pflichten erfüllen und sich bemühen, Obrigkeiten und Gemeinde zu dem zu bringen, was recht ist. Was er nicht zustande bringen kann, soll er Gott befehlen und lieber Absetzung und Tod erdulden, als gegen sein Gewissen handeln und die Kirche dadurch verderben, daß er Gottlosigkeit und Tyrannei bestärkt" [117].

Mit dem Konsistorium, „dem kirchlichen Senat", hat der Prediger die Ordnung in der Kirche aufrecht zu erhalten und die Disziplin auszuüben, die nicht in Polizeistrafen bestehen soll, sondern nur die kirchliche Ermahnung bis zur Ausschließung vom Abendmahl in den schwersten Fällen in sich befaßt, wie das Vorbild Christi und der Apostel zeigt. Wie sehr Viret die Disziplin am Herzen lag, läßt die Äußerung erkennen: „die können sich nie mit Recht einer wirklichen Reformation der Kirche, einer völligen Wiederherstellung des Evangeliums rühmen, denen diese von Christus eingesetzte Ordnung fehlt". Sein eigenes Lebensschicksal hat uns zu dieser unmißverständlichen Erklärung die ergreifende Illustration geliefert.

Die theologische Persönlichkeit Virets ist nirgendwo rein spekulativ gerichtet, sie schaut immer wieder auf das Moralische.

In dem ganzen Umfang seines Denkens beobachten wir dasselbe wie bei der von ihm am tiefsten und häufigsten durchgearbeiteten Lehre vom Predigtamt und den Sakramenten: er hat überall die Praxis des Lebens vor sich. Kennzeichnend hierfür ist die Art seiner polemischen Schriften. Er ist nicht zufrieden damit, die Torheit des Gegners aufzudecken und die wahre Lehre zu entfalten, er findet stets den Faden von der wahren Lehre zum heiligen, göttlichen Leben. In den Dialogues du combat des hommes contre leur propre salut et contre le devoir et le besoin, qu'ils ont de s'enquérir par la parolle de Dieu 1561 bespricht z. B. der erste Dialog unter dem Titel „la saincte inquisition" fast lauter ethische Fragen. Oft nimmt er Gelegenheit, die abzuschütteln, die bloß die römischen Irrtümer bekämpfen, aber ihr Leben nicht bessern wollen. Das Vorhandensein der vielen nur dem Namen nach Evangelischen bewog ihn, sein großes Werk Instruction chrestienne herauszugeben, wie er in der Vorrede bezeugt. Wie bei Wesley war bei ihm die stete Bitte: God deliver me from a half Christian. Auf ethischem Gebiet ist der erfahrene Gemeindepfarrer zu Hause. Mit sicherem Blick gibt er der Hausmutter den Platz neben dem Vater in seiner Auslegung des 5. Gebots. „Wenn ich alles überlege, scheint es mir, daß Gottes Gebot die Kinder den Müttern noch mehr verpflichtet als den Vätern, da die Mütter viel mehr Mühe mit ihnen haben und auch viel zarter und schwächer sind als die Väter." Von Handarbeit und geistiger Arbeit erklärt er: „Manche betrachten die armen Handarbeiter, als wären es Tiere und nicht Menschen, und sie meinen, Gott habe die Arbeiter nur für sie geschaffen. Aber sie bedenken nicht, daß die Arbeiter die sind, die die andern ernähren und für sie arbeiten und von denen die andern oft ihr Eigentum empfangen haben." „Denen, die ihren Lebensunterhalt durch ihrer Hände Arbeit gewinnen, scheint es oft, als seien die, die nicht so arbeiten, Nichtstuer. Denn weil sie nicht wissen, was geistige Arbeit ist, und welche Mühe die hohen Ämter auferlegen, wenn man sie sorgsam verwalten will, glauben sie, daß nur die Hand- und industrielle Arbeit wirklich Arbeit sei [118])." Die im zweiten Teil der Instruction chrestienne in großem

Maßstab ausgeführte Bearbeitung des Dekalogs war ihm erwünschte Veranlassung, das ethische Leben in seinen wechselnden Beziehungen zu besprechen. Derselbe sittliche Imperativ, der ihn letztlich zum Kampfe um die Disziplin anfeuerte, macht sich überall bei dem Theologen und Polemiker Viret erfolgreich geltend.

Gibt es denn gar nichts „Originelles" in der theologischen Arbeit Virets? Der ganze Mann ist originell, die Art, wie er die Dinge anfaßt, ist originell, selbst wenn er dem Schatz reformatorischer Erkenntnisse und Errungenschaften nichts schlechthin Neues hinzugeführt hat. Man hat wohl gemeint, wenigstens sein Auftreten als Apologet gegen die Atheisten seiner Zeit als „neu" bezeichnen zu dürfen [119]). In der Instruction chrestienne II hat er nach der Vorrede vor allem Gegner im Auge, die er unter dem Namen „Atheisten" zusammenfaßt, Leute, die entweder Gottes Dasein überhaupt bezweifelten oder dahingestellt sein ließen, oder die sich, wie Viret sagt, „mit einem neuen Namen" Deisten nannten, d. h. die Welt sich unabhängig von Gott entwickeln ließen. Mit dem Blick auf sie hat er gerade die Abschnitte über die Schöpfung und Vorsehung Gottes sehr ausführlich behandelt und aus der frommen Naturbetrachtung eine theologia naturalis gefolgert, die nach seiner Überzeugung zum wahren Glauben führen muß. Indessen „neu" ist diese Methode der Apologetik nicht. Bei Kalvin begegnen uns parallele Gedanken, die den Leser durch Hinweis auf die Natur zur Schlußfolgerung bewegen wollen: also gibt es eine göttliche Zwecksetzung [120]). Der Viret erfüllende Gedanke ist derselbe, den Kalvin mit den Worten ausspricht: „Weil das Glück des Lebens nur in der Erkenntnis Gottes liegt, hat Gott, um niemandem den Weg zum Glück zu verschließen, den Menschen nicht nur die religiöse Anlage gegeben, sondern sich so im ganzen Weltbau geoffenbart und macht sich täglich kund, daß wir die Augen gar nicht öffnen können, ohne ihn zu sehen." Überdies nimmt Viret den Ausgangspunkt zwar von der Erfahrungswelt, aber nicht ohne ein religiöses Apriori zu statuieren. Wohl sagt er: „An der Herrlichkeit des Werkes kann man die Herrlichkeit des Werkmeisters ermessen"; das heißt aber nicht, auf ein metaphysisches Apriori

zu verzichten; im Hintergrund seiner Beweisführung steht überall Gott als gegeben [121]). Die Naturbetrachtungen dienen lediglich dazu, auf diese gegebene Größe neues Licht fallen zu lassen. Viret weiß viel zu gut, daß „Religion von der Art ist, daß man den Menschen nicht dazu zwingen kann", daher soll seine Instruction weniger eine Widerlegung der „Atheisten" sein, als eine Hilfe für solche, die in Gefahr stehen, von den Atheisten verführt zu werden. Viret unterscheidet sich von Kalvin durch die Liebe zur Natur, die sich in seinen Naturbetrachtungen offenbart, und durch die Freude, mit der er jede von der Natur zu Gott führende Linie zieht, auch durch den viel größeren Spielraum, den er der frommen Naturphilosophie gewährt. Aber mit Kalvin bleibt er sich dessen bewußt, daß Gottesbeweise nie die Macht haben, eine Überzeugung zu schaffen von dem Unsichtbaren. Von der Unsterblichkeit der Seele heißt es, nachdem er eifrig zusammengetragen hat, was sich von menschlicher Wissenschaft aus dafür sagen läßt: „Obwohl die Argumente der Philosophie für die Unsterblichkeit Gewicht haben, können sie den Menschen nie wirklich seiner Unsterblichkeit versichern, wenn ihn das Zeugnis Gottes in seinem Wort nicht davon überführt, und besonders das Zeugnis, das er uns gegeben hat in der Auferweckung Jesu Christi [122])." Als Apologet gegenüber einem dem Christenglauben entfremdeten Humanismus faßt Viret zusammen, was sich aus biblischer und natürlicher Offenbarung für die Wahrheit des Christenglaubens sagen ließ. Er hat das Verdienst, mit den ihm möglichen Mitteln gründliche Apologetik getrieben zu haben, auch stellenweise liebenswürdige, feinsinnige Apologetik. Man mag seinen Fleiß und seinen lebhaften Geist bewundern, mit dem er sich mitten in den Nöten der pastoralen Arbeit in einer von Feinden belagerten Stadt wie Lyon dem Studium der Apologetik hingab; der moderne Apologet mag bei ihm heute noch manche Anregung in Einzelheiten finden, — dennoch, als Begründer einer neuen Weise der Apologetik ist er nicht anzusprechen.

Hier ist der Ort, mit einigen Worten auf das Verhältnis Virets zu Kalvin einzugehen. Schon häufig wurde in der voranstehenden Darlegung der persönlichen Beziehungen zwischen

den beiden Männern gedacht. In ihrer Naturanlage scheinen sie Gegensätze zu sein. Virets freundliche, gesellige Art ist anders als Kalvins Zurückhaltung und Ernst. Kalvins theologische Arbeit gleicht der planmäßigen Vollendung eines Baues, Viret läßt sich seiner Anlage nach zur schriftstellerischen Arbeit anregen durch die Bedürfnisse der Praxis. Der eine ist Gelehrter, geborener Leiter einer werdenden Kirche, der andere Seelsorger, Prediger, der vorbildliche Pastor, zwar auch zu Hause in der Wissenschaft und befähigt zur Kirchenleitung, aber seine Neigungen gehen nicht dahin. Dennoch ist die Ähnlichkeit des Charakters größer als die Verschiedenheit: in beiden trotz beständiger körperlicher Hemmungen der alles beherrschende Wille, Gott gehorsam zu sein unter Einsetzung des Lebens und alle Kräfte anzuspannen im Dienst Christi und der Kirche, dieselbe wahrhaft vornehme Gesinnung gegenüber Geld und Gut, das gleiche Mitfühlen mit den Armen und um des Glaubens willen Verfolgten, dieselbe Unerschütterlichkeit, wenn die Ehre Gottes angetastet war. Herzensneigung, völlige Übereinstimmung der Ideale, der religiösen und theologischen Überzeugungen binden sie aneinander. In der Widmung seines Titusbriefkommentars an Farel und Viret ruft Kalvin aus, wohl nie seien Freunde so herzlich verbunden gewesen als er mit Farel und Viret. „Mit euch beiden habe ich hier das Pfarramt bekleidet, so wenig war eine Spur von Eifersucht zu bemerken, daß ich glaubte, wir drei wären eine einzige Person." „Jeder von uns steht so auf seinem Posten, der eine hier, der andere dort, daß durch unsere Eintracht die Kinder Gottes zu Christi Herde versammelt werden." Nirgendwo in Virets Denken und Streben entdecken wir einen Punkt, der außerhalb des Gefüges kalvinischen Christentums läge. Kalvin konnte ihm seine Unzufriedenheit äußern, wenn er ihm zu behutsam erschien oder zu optimistisch auf eine günstige Lösung der Streitfragen mit Bern hoffte, in den Dingen selbst waltete eine solche Klarheit und Harmonie, daß Kalvin sich niemanden dringender als Mitarbeiter wünschte als Viret. Der Freundeskreis ist der gleiche. Ein Bund wie der Farels mit Kalvin und Viret steht in der Geschichte der evangelischen Reformation einzigartig da. Kalvins

so hoch geehrter Freund Butzer hat auch den Lausanner Prediger in sein Herz geschlossen; noch kurz vor seiner Verbannung aus Straßburg schrieb er an Kalvin: „Am meisten freut mich, daß unser Viret noch auf seinem Posten ausharrt." Mit Beza hat Viret jahrelang einträchtig gearbeitet und die momentane Verstimmung über Bezas Fortgang aus Lausanne war bald vergessen. Manches schöne Zeugnis der Freundschaft für Kalvin sowohl wie Viret begegnet uns in der Korrespondenz der Berner Führer Haller, Musculus, Zurkinden. Kalvins Züricher Genossen Bullinger, Martyr, Gualther gehören auch zu denen, die persönlich oder brieflich im Lausanner Pfarrhaus hochwillkommen waren. Die Bemühungen Bullingers und Kalvins um den 1549 glücklich zustande gebrachten Konsensus der Schweizerkirchen in der Abendmahlslehre begleitet Viret mit inniger Teilnahme und freudiger Zustimmung [123]). Aus Virets Krankenstube in Genf 1561 gibt Beza Bullinger Nachricht und bemerkt: „Er ist ein würdiger Mann, den alle Frommen Gott befehlen." Umgekehrt waren Kalvins Feinde auch die Feinde Virets.

Welche Stellung nimmt der Theologe Viret zu dem Theologen Kalvin ein? Ihre durchgängige Übereinstimmung, zuweilen bis auf den Wortlaut der Formeln ist offenbar, so sehr, daß die Berner argwöhnen konnten, Kalvin habe ihrem ungefügen Diener die ihnen lästigen Gedanken und Forderungen eingeimpft. Zweifellos ist Kalvin der führende Geist. Das beweist schon die Rolle, die er als stets zur Hilfe gerufener Berater seines Freundes in dessen Lebenskampf einnimmt. Dennoch wäre es verkehrt, in Viret die starke Eigenpersönlichkeit zu verkennen und in ihm nichts mehr zu sehen als eine Dublette, ein Sprachrohr des größeren Genossen. Von der gleichen religiösen Grundstimmung aus, daß Christenglaube ein praktisches Verhalten zur Ehre Gottes sei, ist Viret der Schüler und Mitstreiter Kalvins geworden. Nicht weil Kalvin dies oder jenes sagt, übernimmt es der andere, sondern weil er des Genfers Lehren und Lebensziele in der Schrift und seiner eignen Glaubenserfahrung begründet findet. Von seinen frühesten Äußerungen an war Viret „Kalvinist" in Stimmung und praktischer Neigung, noch ehe ihn Kalvins Umgang und

Wissenschaft kräftig zu beeinflussen vermochte. Um der vorhandenen inneren Einheit willen sind sie bei ihrem ersten Zusammentreffen in Basel Freunde geworden [124]), sie waren aufeinander angelegt. Viret wird denn auch von Kalvin nie als der geschätzt, der als der Empfangende gehorsam seinen Ratschlägen folgt, sondern stets gewertet als einer, der selbständig denkt und handelt, und dessen Rat, auch theologischen Rat, er oft genug erbittet und dankbar aufnimmt.

VI. Der Führer des südfranzösischen Protestantismus.

Kalvins freundschaftliche Vermittlung beim Genfer Rat erwirkte dem todkranken Manne die Erlaubnis, in Frankreich Genesung zu suchen. Wegen der Gefahren der Reise wollte ihn der Rat nicht nach Languedoc ziehen lassen, wie Viret gewünscht hatte. Einige Mitglieder des Rats wurden zu Kalvin gesandt, „um ihm die Unzuträglichkeiten vorzustellen, die Viret begegnen möchten und die uns sehr betrüben würden. Auch hätten bereits mehrere Gelehrte uns verlassen, so daß wir, wenn man bald diesem, bald jenem Urlaub gäbe, selbst in Not kämen, und daß sie, wenn Viret bleiben könnte, ihm nach Kräften Hilfe leisten würden" [125]). Aber am 15. September 1561 wurde er auf Andringen Kalvins beurlaubt gegen das Versprechen, im Frühling zurückzukehren. Sein Gehalt wurde der in Genf zurückbleibenden Familie gelassen.

Am 6. Oktober langte er in Nîmes an. Er war den französischen Kirchen kein Fremder. Die Verfolgten in der Provence hatten an ihm einst den eifrigsten Fürsprecher gefunden, er war ihr Anwalt gewesen während der Straßburger Zeit Kalvins und hatte für sie die Reise zu den deutschen Kantonen gemacht. Sein Haus in Lausanne und seine Gemeinde hatte die Flüchtlinge allezeit mit warmer Liebe umgeben. Den bedrängten Brüdern galt nach dem Ausbruch der großen Verfolgung des Jahres 1540 sein herzliches Trostschreiben, das 1541 gedruckt wurde und weite Verbreitung fand, die früheste im Katalog der Werke Virets aufgeführte Schrift [126]). An der Sorge Kalvins um die französischen Kirchen hat er redlich teilgenommen und z. B. im

Mai 1545 gern den Freund in Genf vertreten, als dieser im Interesse der Glaubensgenossen wegen einer Gesandtschaft der evangelischen Kantone an den französischen König nach Zürich, Basel, Schaffhausen und Bern gereist war. Als jene fünf Genfer Studenten 1552 in Lyon im Kerker auf ihren Tod warteten, unter ihnen auch ein Schüler und früherer Amanuensis Virets, verwandte er sich für sie nach Kräften und suchte in einem Brief voll rührender Liebe ihren Glaubensmut zu stärken und ihnen zugleich über einzelne Lehrfragen Bescheid zu geben, über die sie von ihm Klarheit gewünscht hatten.

Virets Ankunft fiel in eine sehr stürmische Zeit. Die französische Kirche ging durch eine gefährliche Krisis hindurch. Die Geduld ihrer immer grausamer verfolgten Anhänger war erschöpft. Viele ließen sich hinreißen zu aufgeregtem, fanatischem Wesen, bemächtigten sich der katholischen Kirchen und zerstörten die Bilder. Wäre diese Partei der Stürmer und Zerstörer an der Spitze des Protestantismus geblieben, so war er aufs schwerste bloßgestellt, da alle, die ihm auf der Gegenseite im geheimen freundlich gesinnt waren, durch solche revolutionären Erscheinungen abgeschreckt werden mußten. Nach dem Scheitern der Verschwörung von Amboise und der entsetzlichen Vergeltung, die die Partei der Guises übte, fragten sich die gehetzten Protestanten, ob sie nicht das Recht hätten, Gleiches mit Gleichem zu erwidern. Die Reformatoren hatten sich stets gewaltsamen Maßregeln widersetzt, und wie sie dachte auch der beste Teil ihrer französischen Glaubensbrüder. In diese gespannte Lage kam Viret hinein. Es gelang ihm durch sein maßvolles, tapferes Verhalten auf der einen Seite die Ultras zu bändigen, sie zur Wiederherausgabe der Kirchen zu bewegen und wieder geordnete Zustände herbeizuführen, und auf der andern Seite den Katholiken ein Gefühl der Achtung, des Vertrauens, ja selbst der Sympathie einzuflößen [127]).

Die evangelische Gemeinde in Nîmes schätzte Viret schon längst. Bereits am 14. Juli 1547 hatte sie in einem Brief an Kalvin Viret gebeten, er möge den Briefen Kalvins seinen Gruß und seine Zustimmung hinzufügen, denn „er ist ein Mann, von

dem wir gehört und aus den von ihm herausgegebenen Schriften gelesen haben, daß er der Wissenschaften und Sprachen wohl kundig ist, und wir glauben, daß der Name und das Ansehen eines solchen Mannes nicht wenig vermag". Trotz der Ermattung nach der mühseligen Reise bestieg er zwei Tage nach seiner Ankunft die Kanzel, getreu seiner Losung: „Mein Leben ist mir nicht so teuer wie die Ehre Gottes und meines Amtes; um mein Amt treu zu bedienen, muß ich alles, auch das Teuerste auf dieser Welt, auch mein eignes Leben vergessen." In den ersten Berichten in die Heimat erzählte er von der Furcht vor militärischer Besetzung und vor Unruhen, die durch aufrührerische Elemente möchten hervorgerufen werden. In Nîmes selbst sei noch alles ruhig, aber in der Umgegend sei stellenweise die Bilderstürmerei im Gange. Unbekümmert um seinen elenden Körper stürzte sich Viret in die Arbeit, die Gemüter zu beschwichtigen und durch zweimalige Predigt in der Woche der Gemeinde zu dienen. Große Menschenmassen drängten sich zu seinen Gottesdiensten. Von einem Abendmahlssonntag wird erzählt, daß 7000—8000 Menschen, die Obrigkeit an der Spitze, an der Abendmahlstafel erschienen seien [128]. In der Vorrede des der Gemeinde zu Nîmes gewidmeten ersten Buchs der Instruction chrestienne dankte er in der Erinnerung an die Liebe, mit der man ihn in Nîmes empfangen habe „wie einen Engel", obwohl er ausgesehen habe wie ein Gerippe, hergekommen, um begraben zu werden, so daß sogar die Feinde Mitleid gefühlt und gefragt hätten: was will dieser arme Mensch, ist er gekommen, hier zu sterben? Sein Besuch bei ihnen hatte den Zweck, erklärte er ihnen, diejenigen dem Herrn zu gewinnen, die er durch seinen Dienst erreichen könnte. So vollständig gelang ihm sein Werk, daß er es später als sein Ideal hinstellen durfte, es möchte überall solche Duldung unter den Konfessionen sein wie in Nîmes. Auch die Katholiken hätten ihn nie beleidigt. Besonders den Professoren der juristischen Fakultät dankte er für ihre persönliche Freundlichkeit und den Eifer, mit dem viele das Evangelium gehört hätten. Seine erste Sorge war, in der Gemeinde den Frieden herzustellen, der durch persönliche Abneigung gegen einen der Prediger bedroht war,

„einen würdigen Mann“, schrieb er an Kalvin, an dem nur die Redegabe zu wünschen übrig ließ. „Du weißt, wie zart hier die Ohren der Vornehmsten in Stadt und Kirche sind. Ich habe seine Sache oft vertreten, privatim und öffentlich und ihre Empfindlichkeit und Undankbarkeit getadelt [129].“ Die größte Not für den verfolgten Protestantismus war der Mangel an tüchtigen Pastoren [130]). Daher suchte Viret unter den Studenten der Universität geeignete junge Männer für das Predigtamt zu begeistern und las wöchentlich zwei Stunden ein theologisches Kolleg. „Von allen Seiten fordert man von uns Prediger“, berichtet er nach Genf, „aber ihre Zahl ist klein. Wir haben zwar einige Studenten unter den Juristen, die versprechen, sich einmal dem Predigtdienst widmen zu wollen, aber vorläufig sind sie noch nicht so weit. Auch sind etliche da, für die ich große Hoffnung hege, die sich üben in der Schrifterklärung, und soweit ich vermag, rufe ich zum Pfarramt alle auf, die mir geeignet erscheinen, doch wünschte ich mehr darin zu erreichen.“ Dennoch hatte er die Freude, eine Anzahl junger Männer zum heiligen Amt weihen zu dürfen.

Ein königliches Edikt vom Januar 1562 befahl die Rückgabe aller den Katholiken abgenommenen Kirchen. Unter Virets Einfluß beschloß das Konsistorium, daß dem Befehl sofort gehorcht werden solle. Es bedurfte nur der Ermahnung Virets an das Volk, um es ohne Aufruhr zum Gehorsam zu bringen. Der Gouverneur von Languedoc, Graf Crussol, empfing von der Kraft und Weisheit des mutigen Mannes solchen Eindruck, daß er ihn mehrfach zu einer Unterredung einlud und mit seinem Gefolge der Predigt zuhörte. Während an vielen Orten der königliche Befehl nur mit Gewalt durchgesetzt werden konnte, vollzog sich in dem überwiegend protestantischen Nîmes und den benachbarten Gemeinden, an die Viret einen schönen Hirtenbrief richtete, alles in schönster Ordnung [131]). Auch auf die Umgegend erstreckte sich Virets Arbeit und Einfluß. Wie in Nîmes hatten sich z. B. auch in dem benachbarten Uzès die Evangelischen der Kathedrale bemächtigt, und wie dort die maßvollen Ratschläge des Reformators Nachachtung fanden, so wünschte man auch hier sein Wort zu hören. Zweimal, im Oktober und Dezember 1561 begab

er sich nach Uzès. Bei seinem zweiten Aufenthalt erlebte er es, daß nach dem Gottesdienst der anwesende Bischof Jean II. von St. Gelais und viele seiner Priester den offenen Übertritt zur evangelischen Kirche erklärten [132]).

Nur schwer konnten das Konsistorium und der Stadtrat von Nîmes den Gedanken fassen, daß sie den mächtigen Prediger und Organisator ihrer Gemeinde wieder abgeben sollten. Aber Genf wartete auf ihn, viele französische Gemeinden bewarben sich um seine Dienste. Durch eine besondere Gesandtschaft nach Genf hoffte man zu erreichen, daß er ihnen belassen würde. Der Genfer Rat stellte Viret frei, ob er in Nîmes bleiben oder dem Rufe der Pariser Gemeinde folgen wolle, nur möge er, sobald es gehe, zurückkehren: „Eure Abwesenheit ist uns schon sehr beschwerlich gewesen, und je länger sie dauert, desto mehr entbehren wir Euch. Denn obwohl es unser herzliches Verlangen ist, daß zur Ehre Gottes die Reformation sich überall ausbreitet und daß die andern Kirchen blühen, so wollen wir uns doch nicht eurer Gegenwart berauben, da unsere Gemeinde davon Schaden hat [133]).“

Viret konnte sich der Not der übrigen Kirchen nicht entziehen, so sehr ihm auch die Gemeinde von Nîmes am Herzen lag. Er leitete noch die Provinzialsynode von Languedoc vom 1. bis 10. Februar 1562, der er den auch für die Neuorganisation der französischen Kirche der Gegenwart wieder wichtig gewordenen Antrag unterbreitete, um die Gemeinden solider zu begründen: „Die Diakonen sollen aufschreiben, wer in der Lage ist, zu den Bedürfnissen der Gemeinde beizutragen, jeden einzelnen fragen, was er monatlich beisteuern wolle und die Erklärungen den Sammlern in den einzelnen Bezirken mitteilen, die sorgfältig alle die in die Listen eintragen sollen, die neu zur Gemeinde hinzutreten, damit die Diakonen diese bitten, zu sagen, was sie geben wollen [134]).“ Dann mußte Viret weitereilen. Zwar nicht nach Paris, denn das dortige Klima hätte ihm nicht zugesagt, sondern nach Montpellier ging sein Weg. Er selbst hoffte von der Kunst der Professoren an der berühmten medizinischen Fakultät der Stadt Hilfe, und die evangelische Gemeinde bedurfte dringend

eines Predigers. Schon dreimal hatte sie den Genfer Rat gebeten, ihr einen Landsmann als Prediger zu senden. Auch hier predigte Viret mit großem Erfolg, zuerst in einer Kirche, dann, als das erwähnte Edikt auch in Montpellier abgekündigt wurde, außerhalb der Mauern in dem Festungsgraben. In die Monate seines Aufenthalts in Montpellier fiel das Wiederauflodern des religiös-politischen Krieges in Frankreich, zu dem das Blutbad von Vassy am 1. März 1562 das Signal gab. Wenige Wochen nach dieser die ganze protestantische Welt erregenden Greueltat mußte Viret schon klagen über die in seiner Nähe beginnenden Verfolgungen und Aufstände. In Narbonne und anderwärts wurden die Evangelischen zuerst mit List aus der Stadt herausgelockt und ihnen dann die Tore verschlossen. In Castelnaudary starben der Pastor und 50 Evangelische den Märtyrertod. Ähnliches geschah in Cahors und anderen Orten. Die Leiden ketteten Viret nur enger an die Gemeinde, in der ihm auch persönlich von frommen, tüchtigen Ärzten treuer Beistand geleistet wurde[135]). Den Krieg konnte er nicht mehr verhindern. Anfangs zögerte Coligny, sich aufs neue in den blutigen Kampf zu werfen. Als seine Gemahlin Charlotte von Laval ihn zum Kampf drängte, erwiderte er: „Lege deine Hand aufs Herz, prüfe aufrichtig deine Standhaftigkeit, ob sie die allgemeine Zerrüttung ertragen wird, die Schmähungen der Feinde und deiner Parteigänger, den Verrat der Deinigen, die Flucht, das Exil im fremden Land, ob du den Henkertod erleiden kannst, nachdem du deinen Gatten der öffentlichen Schmach hast preisgegeben gesehen und endlich deine Kinder entehrt. Ich gebe dir drei Wochen Bedenkzeit." Heldenmütig antwortete Charlotte: „Lade nicht auf dein Haupt die Toten der drei Wochen. Ich fordere dich im Namen Gottes auf, uns nicht länger hinzuhalten, oder ich werde gegen dich Zeugnis ablegen am Tage des Gerichts[136])." Nun entschloß sich auch Coligny, unter seiner, Condés und Bezas Führung die Protestanten zum Schutz des Königs gegen die Tyrannei der Guises und zur Verteidigung des verletzten Toleranzediktes vom Januar 1562 zu den Waffen zu rufen. Durch die Provinzen Frankreichs wütete der Krieg, von beiden Seiten mit Erbitterung geführt. Nicht

nur über die Grausamkeit der Katholiken hatte Viret zu klagen, er sah auch die Ungerechtigkeiten auf der eignen Seite. Den Protestanten in Lyon, die sich zu Ungesetzlichkeiten hatten hinreißen lassen, hielt Kalvin ganz in Virets Sinn ihr Unrecht ernstlich vor: „Wir wissen wohl, daß es in solchen Bewegungen schwer ist, sich zu mäßigen und keine Übergriffe zu begehen, und wir entschuldigen gern, wenn es nicht gelingt, den Zügel fest in der Hand zu halten. Aber es gibt Dinge, die unerträglich sind, derentwegen wir euch strenger schreiben müssen als uns lieb ist. Wir würden Verräter sein an Gott, an euch und an der ganzen Christenheit, würden wir schweigen zu dem, was wir zu unserem Schmerz von euch hören. Es ziemt sich nicht, daß ein Prediger sich zum Soldaten macht und die Kanzel verläßt, um zu den Waffen zu greifen. Das Schlimmste aber ist, mit der Pistole in der Hand zum Gouverneur der Stadt zu gehen und ihm mit Gewalt zu drohen. Wir sagen euch offen, daß wir dies für eine Ungeheuerlichkeit halten."

Ende Mai verließ Viret Montpellier, als er sah, daß seine Anwesenheit anderwärts nötiger war und sich seine Gesundheit erheblich gekräftigt hatte. Aber statt nach Toulouse, wie er zuerst im Sinn gehabt hatte, reiste er über Nîmes nach Lyon, dem wichtigsten Platz des Protestantismus im südöstlichen Frankreich. Er konnte nach der Wahrheit der Gemeinde in Nîmes sagen: „Der Herr hat es mich erfahren lassen, daß es nicht in der Hand seiner Knechte liegt, sich ihren Platz zu wählen, sondern sie müssen gehen, wohin es ihm gefällt, sie zu senden." Auf der Reise hatte er Gelegenheit, den Gegnern mit der Tat zu beweisen, daß es ihm Ernst war mit seiner Mahnung an die Gemeinden: „Durch gute Werke werden die Menschen am besten zu Christus gezogen", und die Fürbitte sei „die rechte und beste Waffe, mit der wir die Feinde besiegen können". Bei der Durchreise durch Valence erfuhr er, daß man einen gefangenen Jesuiten hinrichten wollte, Edmond Auger, mit dem er später noch die literarischen Waffen gekreuzt hat. Durch seine Verwendung gelang es Viret, ihn dem Henker zu entreißen. „Rächet euch nicht", soll er gerufen haben, indem er den Verurteilten umarmte,

„Gott allein gehört das Urteil; laßt uns die segnen, die uns verfolgen [137].“

Lyon war in den Händen der Evangelischen und wurde von Soubise tapfer und geschickt gegen die feindliche Armee verteidigt. Viret erkannte, daß er in dem belagerten Platz nicht entbehrt werden könne. Daher richtete er die Bitte an den Genfer Rat, ihm für einige Zeit den Aufenthalt in Lyon zu gestatten. Vor allem sandte seine neue Gemeinde ein Gesuch nach dem andern um Überlassung Virets nach Genf, bis endlich der Rat den geliebten Hirten ganz der französischen Kirche abtreten mußte. Im Mai 1563 war Viret selbst noch einmal in Genf, um Abschied zu nehmen für immer. Am 13. Mai erschien er vor dem Rat, ihm zu danken, daß er seine Familie so lange unterhalten habe. Auf den Rat der Ärzte müsse er endgültig ein wärmeres Klima aufsuchen. Der Rat entließ ihn mit ehrenvollem Abschied und dem Dank, „daß der Herr sich seiner bedient habe, hier das Evangelium zu pflanzen, und daß er seinen Dienst so treu erfüllt habe, daß die ganze Stadt und jeder einzelne ihm verpflichtet sei“. Als außerordentliche Vergünstigung wurde ihm das Bürgerrecht gelassen und seiner Familie gestattet, bis Viret sie kommen lasse, in der bisherigen Wohnung zu bleiben [138]. Wenn man ihn losgab, geschah es nur in der Erwägung: „Wir wollen, daß das Evangelium überall seinen Lauf habe, und sind nicht so selbstsüchtig, daß uns nicht die Erbauung der ganzen Kirche lieber wäre, als unser Einzelinteresse.“ Lyon hatte sich bereit erklärt, der Stadt Genf die Kosten für den bisherigen Unterhalt der Familie Virets zu ersetzen. Der Rat erwiderte: „Wir bestehen nicht darauf, Ersatz zu empfangen. Wir möchten gern noch viel mehr tun zur Unterstützung eurer Kirche und der andern. Auch sind wir Viret noch viel mehr schuldig und würden ihm gern immer von dem mitgeben, was uns der Herr geschenkt hat.“ Viret hat sein Genf nie wiedergesehen. Das Band der Liebe aber konnte durch keine Entfernung zerschnitten werden. Von Orange am 15. Januar 1566, wohin er als Flüchtling von Lyon gewandert war, dankte er der ehemaligen Gemeinde für ihre „heilige Liebe und große Sorge“, die sie für ihn hätte. Er sei

schwer krank gewesen und drei Monate verhindert worden, ihnen seinen Gruß zu senden. Aus Pau, seiner letzten irdischen Zufluchtstätte, schrieb er am 16. März 1567 dem Genfer Rat: „Obgleich ich äußerlich weiter von Euch entfernt bin als je, werde ich allezeit Euer ‚très humble et très obéissant serviteur' bleiben, bereit alles zu tun, worin ich Euch einen kleinen Dienst leisten kann [139]."

Warum Lyon ihn um jeden Preis besitzen wollte, zeigt das Zeugnis des Presbyteriums der belagerten, mehrfach von Hungersnot bedrohten Stadt: „Ohne seine Gegenwart wäre es uns unmöglich, unsere Soldaten bei ihrer Pflicht festzuhalten." Viret schilderte seine und der Kirche Lage dem Genfer Rat mit den Worten: „Wenn ich den großen Hunger nach dem Wort Gottes sehe im ganzen Land und das heiße Verlangen zahlloser Schafe Christi, mit dem Evangelium geweidet zu werden, und alle die Gemeinden, die mich von allen Seiten bestürmen, sie zu besuchen und mit Pastoren zu versehen, deren wir sehr bedürftig sind, so weiß ich nicht, wohin ich mich zuerst wenden soll. Es ist wie ein Feuer, das überall angezündet ist [140]." Die Memoiren von Soubise haben uns die Erinnerung an einen Zug aufbewahrt, der sowohl dem Prediger wie dem Feldherrn zur Ehre gereicht. Da Soubise nur noch für 14 Tage Lebensmittel besaß, beschloß er, die nicht Waffenfähigen aus der Stadt zu weisen. Bevor dies geschah, kam Viret zu ihm, ihm den Jammer vorzustellen, wenn eine so große Anzahl armer Menschen dem Tod ausgeliefert würde. Soubise erwiderte: „Ich weiß es wohl, und das Herz blutet mir bei der Maßregel, zu der ich gezwungen bin. Aber meine Dienstpflicht verlangt es, denn es ist besser, diese Zahl zu verlieren als alles. Ihnen als verständigem Mann darf ich sagen, daß wir in 14 Tagen keine Lebensmittel mehr haben. Verliere ich aus diesem Grunde die Stadt, fällt der Tadel auf mich, und man wird sagen, daß ich mein Handwerk nicht verstehe." Darauf der Prediger: „Ich weiß, Herr, daß Ihr es nach Kriegsrecht tun müßt. Allein dieser Krieg ist nicht wie andere, an ihm ist der Ärmste beteiligt, denn wir kämpfen für die Freiheit unseres Gewissens, und darum bitte ich Sie, es nicht zu tun und im

Namen Gottes den festen Glauben zu haben, daß uns Gott durch irgendein anderes Mittel helfen wird." Als Soubise den trefflichen Mann also reden hörte, sagte er ihm: „Mag nun geschehen, was will, mag mein Ruf leiden und die Meinung sich verbreiten, ich hätte meine Offizierspflicht nicht erfüllt, ich werde Ihrem Wort folgen in der Zuversicht, daß Gott segnen wird, was ich tue." Also wurde niemand ausgewiesen[141]). Nach der Schlacht bei Dreux und der Ermordung des Herzogs von Guise wurde der Friede von Amboise geschlossen, durch Condés Leichtfertigkeit sehr zum Schaden der protestantischen Sache. So lebhaft auch Kalvin und mit ihm die Führer der Hugenotten den ungünstigen Friedensschluß bedauerten, von dem Coligny erklärte, daß man mit einem Federstrich mehr Kirchen zerstört habe als die Feinde in zehn Jahren hätten vernichten können, so hielt es Kalvin doch für seine Pflicht, Soubise zur Übergabe Lyons zu ermahnen. Graf Sault wurde Gouverneur und hatte die Aufgabe, die Kirchen zunächst bis auf eine wieder in den Besitz der Katholiken zu bringen und ein erträgliches Verhältnis zwischen den Parteien zu bewahren. Mit großer Unparteilichkeit und aufrichtiger Sympathie für Viret hielt er den Frieden aufrecht, wurde aber wegen seiner evangelischen Neigungen schon nach einem Jahre, im Juli 1564, seines Postens enthoben. Unter allem Wechsel der Verhältnisse beharrte Viret in seinem Dienst und durfte sehen, daß seine Mühe nicht umsonst war. „Ich soll einen Posten ausfüllen", schrieb er an Ambrosius Blaurer, „der weit mehr Kräfte des Geistes und Leibes erfordert, als ich besitze. Ich tue zwar, was ich kann. Wie weit ich den anderen genüge, weiß ich nicht; ich bin mit mir nicht zufrieden. Wir haben viele mit List und Macht bewaffnete Feinde, die sich unserem frommen Eifer entgegenstellen. Wenn sie auch den Lauf des Evangeliums nicht ganz hindern können, so halten sie ihn doch mit allen Mitteln auf. Bisher hat der Herr ihre gottlosen Unternehmungen nicht gelingen lassen. Je mehr sie die Kirche zu verderben trachten, desto mehr wächst sie. Nachdem wir aus den katholischen Tempeln wieder hinaus mußten, waren wir gezwungen, uns auf unsere Kosten neue zu bauen. Wir sehen

bei allen große Willigkeit, die Vornehmsten und die Geringsten tragen bei, was sie vermögen." „Täglich erhalte ich Briefe von der Zunahme der Gemeinden und dem glücklichen Fortgang des Evangeliums im ganzen Land. Vor allem herrscht in den Gemeinden Eintracht und Zucht [142])." Unter Virets Vorsitz tagte im August 1564 in Lyon die unter manchen Schwierigkeiten zusammenberufene vierte Generalsynode der reformierten Kirchen Frankreichs, die sich hauptsächlich mit der Aufgabe und Zusammensetzung der Konsistorien, den Sakramenten und der Eheschließung beschäftigte, die Einteilung des protestantischen Frankreichs in acht Kirchenprovinzen beschloß sowie eine Sammlung von Zuchtregeln, und an jede Gemeinde die Bitte richtete, sorgsam ihre Geschichte aufzuzeichnen und eiligst nach Genf zu schicken. Aus diesen Aufzeichnungen ging L'Histoire des églises réformées du royaume de France hervor.

Noch zwei Jahre durfte Viret in Lyon bleiben, trotz vieler Krankheit, der Pest und des Kampfes um die Existenz der Gemeinde. Eine Reihe von Schriften gab er in diesen heißen Lyoner Jahren heraus: vor allem die Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Évangile von 1564, sein großes Handbuch zur Verteidigung des evangelischen Glaubens gegen Rom und Atheismus und Deismus in zwei Bänden. Der angekündigte dritte Band über die göttliche Vorsehung ist nicht mehr erschienen. Ferner De l'authorité et perfection de la doctrine des sainctes Escritures et du Ministère d'icelle et des vrais et faux pasteurs et de leurs disciples, 1564, allen Bewohnern von Lyon ohne Unterschied der Konfession gewidmet als ruhige Darlegung der evangelischen Lehre und Protest gegen den Vorwurf, Apostaten und Häretiker zu sein. In demselben Jahre Des clefs de l'Église et de l'administration de la parolle de Dieu et des sacremens, in dem er der Gemeinde in Lyon zurief: „Hütet euch, irgendeinem zum Anstoß zu sein und spottet nicht über die armen Unwissenden und Abergläubischen und ärgert sie nicht, sondern habt Mitleid mit ihnen und betet für sie." Endlich außer einigen Kontroversschriften über einzelne Lehrstücke 1565 die liebenswürdige, Coligny gewidmete Schrift L'Interim,

in der er dafür plädierte, daß die Fürsten durch unparteiische Rechtsverwaltung die Toleranz handhaben und die Prediger ihnen darin helfen sollen [143]).

Viret hatte die große Freude, in seiner umfangreichen Arbeit Christof Fabri aus Neuchâtel, Farels treuen Kollegen, zur Seite zu haben. Länger als dreißig Jahre waren sie Freunde gewesen, Mitarbeiter von den ersten Tagen der Predigerlaufbahn Virets an. Auf der Disputation von Lausanne hatte Fabri oder Libertetus, wie er im Briefwechsel heißt, mit Viret und den übrigen die Sache des Evangeliums verteidigt, seitdem waren sie Nachbarn und Hausfreunde geblieben. Jetzt standen sie wieder Schulter an Schulter an einer Stelle, so bewegt wie nie zuvor in ihrem Leben. Ungefähr gleichzeitig verließen sie auch Ende 1565 Lyon, Viret als Verbannter, Fabri, weil seine Gemeinde in Neuchâtel ihn zurückberief zur Nachfolge des am 13. September 1565 verstorbenen Farel [144]). Zusammen erlebten sie die furchtbare Pestzeit des Jahres 1564. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung soll der Krankheit zum Opfer gefallen sein. Viret verlor eine Tochter und eine Nichte. Dazu kamen die sich stets wiederholenden Quälereien der racheburstigen Gegner. Sogleich nach dem Einzug Karls IX. und seiner Mutter Katharina von Medici in Lyon wurde während des Aufenthalts des Hofs in der Stadt jeder öffentliche protestantische Gottesdienst bis auf fünf Meilen in der Runde verboten. Erst als infolge des Wütens der Pest der König Lyon verließ, konnte die Gemeinde ihre Versammlungen fortsetzen. In allem Wirrwar hielt Viret die Ordnungen der Kirche aufrecht. Wie wenig er durch äußere Umstände bestimmt wurde, den Ernst der Zucht zu lockern, beweist sein Verhalten gegen die beiden Ärzte Jean Bauhin, Vater und Sohn. Die beiden Männer waren von Basel gekommen, wo sie Castellios Freundschaft genossen hatten. Der Jüngere hatte in Montpellier sein Doktorexamen gemacht und wollte sich in Lyon niederlassen und verheiraten. Mit großer Sorge sahen die Pfarrer der Gemeinde die Fremdlinge an und fürchteten, sie möchten die von ihnen gehaßten Ansichten Castellios über Erwählung und Zucht gegen Irrlehrer verbreiten und die Eintracht in der Gemeinde

stören. Als der Sohn Bauhin die Verkündigung und Einsegnung seiner Ehe begehrte, legte ihm das Konsistorium die Confessio gallicana von 1559 zur Unterschrift vor, sonst könne er nicht in die Gemeinde aufgenommen werden. Die Bauhins beriefen sich darauf, daß sie bereits das Basler Glaubensbekenntnis unterschrieben hätten. Eine Einigung war nicht zu erzielen, da das Konsistorium dabei beharrte, keinen in die Gemeinde aufzunehmen, der nicht mit der Lehre der Gemeinde übereinstimme. Bullinger und Gualther in Zürich wurden endlich als Schiedsrichter angerufen. Sie stellten sich auf seiten Virets und des Konsistoriums und entschieden gegen die Schüler Castellios [145]).

Die äußere Lage der Reformierten in Lyon wurde im Jahre 1565 immer schwieriger. Für den Stadtrat bestimmte eine königliche Verordnung, daß die Mehrzahl der Senatoren katholisch sein müßte, und um die Gemeinde an ihrer empfindlichsten Stelle zu treffen, erhielten Viret und sein Kollege David Chaillet den Befehl, binnen acht Tagen Frankreich zu verlassen, da sie Ausländer seien. Alle Gegenbemühungen der Gemeinde fruchteten nichts. Auf Lyons Bitten vergaß sogar Bern seinen alten Groll gegen Viret und ersuchte den König durch einen besonderen Gesandten um Zurücknahme des Befehls. Da auch dies vergeblich war, mußte Viret abermals in die Verbannung ziehen, dem Leibe nach gebrochen, innerlich ungebeugt. „Ich warte, an welches Gestade mich die Wogen des Krieges werfen, tot oder lebendig, und widme bis dahin, so gut ich kann, meine Kraft der Gemeinde", hatte er unter den Schrecken der Belagerung von Lyon am 6. Februar 1563 den Genfer Kollegen geschrieben. „Ich bin bereit zu jedem denkbaren Schicksal im Vertrauen auf Gottes Fürsorge. Du weißt, in welchen Gefahren wir täglich stehen [146])." Diese in früheren Briefen geäußerte Stimmung der Bereitschaft zur Arbeit oder zum Tode erfüllte ihn jetzt angesichts der neuen, ihm sehr schmerzlichen Wendung seines Schicksals.

Nach einigen Irrfahrten, auf denen er nur mit Mühe den Nachstellungen der Feinde entgangen war, meldete er dem Genfer Rat am 15. Januar 1566 seine Ankunft in Orange und dankte für den Ruf in die Heimat, den Genf und Neuchâtel aufs neue

an ihn hatten gelangen lassen. Als Halbtoten habe man ihn nach Orange gebracht, aber das warme Klima habe ihm wohlgetan. Die Genfer möchten fortfahren, Gott zu bitten, daß er ihn stärke, um seiner Kirche noch irgendwie dienen zu können [147]). Allein seine Feinde ruhten nicht. Trotz der verhältnismäßigen Sicherheit, die das unter der Herrschaft der Oranier stehende Orange bot, setzte er Ende 1566 seinen Fuß weiter. Jeanne d'Albret von Navarra gewährte ihm in ihrem Reich den ersehnten Ruheport. „Gott hat Mitleid mit mir gehabt und mich endlich ihren Händen entzogen und hierher nach Béarn geführt, wohin mich die Königin mit großer Liebe gerufen hat und wo ich jetzt nach der mir von Gott verliehenen Gnade das Predigtamt bediene. Ich habe das Land ziemlich günstig für meine Gesundheit gefunden, die gottlob besser ist als seit langem, obgleich mein Körper wegen des Alters und der überstandenen Krankheiten schwach ist. Die Königin hat mich mit sehr großer Freude begrüßt und mir alle mögliche Gunst erwiesen, so daß ich Gott zu danken habe, der mir ein solches Unterkommen gewährt hat, um dort zu bleiben und in meinem Amt fortzufahren, solange es ihm gefällt [148])."

Während des Jahres 1567 weilte Viret in Pau, der Hauptstadt des kleinen Königreichs. Dafür, daß er schon in diesem Jahre an der von Jeanne begründeten Akademie zu Orthez das Lehramt bekleidet habe, ist kein Beweis zu führen. Wir wissen nur, daß er 1569 bei der Eroberung des Landes durch die Franzosen mit den übrigen Predigern in Pau gefangen und auf dem Schlosse eingekerkert wurde. Die französische Armee hauste schrecklich. Sie hatte die Aufgabe, die Ketzerei auszurotten und die Güter der Ketzer zu konfiszieren. Von den mit Viret gefangenen Predigern wurde einer gehenkt, elf andere und die Frau eines von ihnen auf andere Weise getötet. Viret selbst behandelte man mit Ehrerbietung. Die Okkupation des Landes dauerte nicht lange, es gelang den Truppen der Königin, die Plünderer zu vertreiben und die Gefangenen zu befreien. Der Reformator predigte in einem feierlichen Dankgottesdienst über Psalm 124. Jetzt wurde auch die Akademie wiederhergestellt

und nach Lescar verlegt. Virets Wirken im letzten Jahr seines Lebens ist für uns in Dunkel gehüllt. Im Begriff, sich zu der am 2. April 1571 beginnenden Generalsynode nach Rochelle zu begeben, starb er Ende März 1571. Geburtstag wie Todestag sind uns unbekannt [149]). Nach seinem Tode schrieb Jeanne d'Albret nach Genf: „Unter die großen Verluste, die ich in und seit den letzten Kriegen erlitten habe, rechne ich in erster Linie den Verlust des Herrn Viret, den Gott zu sich gerufen hat." „Er war mir für die Regierung der Kirchen meines Landes und für ihre Ordnung und Ruhe notwendig und nützlich." Der alte Berner Freund Zurkinden schrieb an Beza: „Ich habe den Tod oder besser den glorreichen Heimgang des frommen Viret erfahren, den ich mit ganzer Seele geliebt und beweint habe, nicht weil er von den Erdenleiden befreit ist, sondern weil die Kirche eines solchen Dieners beraubt ist. Ich würde trostlos sein, wüßte ich nicht, daß er droben lebt in der Gemeinschaft der Vollendeten, wo ich hoffe, bald dem einst Verbannten, in der ewigen Heimat Aufgenommenen zu begegnen. Ein kostbarer Schatz sind mir die Briefe, in denen er mir aus seiner Verbannung erzählt. Der Tod bewahrt ihn jetzt gegen alle Unbill, und seine Reste ruhen zu weit entfernt am Fuß der Pyrenäen, als daß die Wut der Menschen sie jemals schänden könnte [150])." Sebastienne de la Harpe, die dem Gatten treulich in die Fremde gefolgt war, kehrte einsam nach Genf zurück. Im Andenken an ihren Mann gab ihr der Rat bis zu ihrem Ende Unterhalt und Wohnung.

Vierzig Jahre hat Virets reformatorisches Wirken gedauert. Fast mit dem ersten Auftreten als evangelischer Prediger rückte er in die Reihe der Führer der Reformation. Ihm war versagt, wie Farel oder Kalvin mächtig einzugreifen in den Gang der Weltgeschichte. Er war und blieb Gemeindepfarrer nach Anlage und Neigung. Und doch, auch sein Leben ein Heldenleben. Phil. Godet nannte ihn „das Lächeln der Reformation"; er ist es gewesen, aber oft unter Tränen. Als ein Mann voll Glaube und Kraft hat er mit Ehren die schwere Aufgabe vollbracht, die ihm Gott in der Reformation der Kirche zugewiesen hatte. Auf seinen Weg trifft zu, was Farel einst einem jungen

Theologen, Andreas Fortunatus, zugerufen hatte, der sich zum Pfarramt rüstete: „Wer in diese Laufbahn eintritt, geht einer schweren Probe entgegen. Nicht auf Ruhe darfst du hoffen, sondern auf Arbeit. Du wirst nur ruhen, wenn du müde bist, und nur ernten, was du auf deine Gefahr hin gesäet hast."

Anmerkungen.

94) Calv. op. XIII, p. 549. — 95) Calv. op. XXI, p. 711 Ratsprotokoll vom 3 März 1559. — 96) Calv. op. XVIII, p. 123. 126. — 97) Calv. op. XXI, p. 132: Excellebat quadam animi magnitudine Farellus, cuius vel audire absque tremore tonitrua, vel ardentissimas preces percipere nemo posset, quin in ipsum paene coelum subveheretur. Viretus facundiae suavitate sic excellebat, ut auditores ab ipsius ore necessario penderent. Calvinus quot sonabat verba, tot gravissimis sententiis auditoris mentem explebat, ut saepe mihi in mentem venerit, perfectum quodammodo videri posse pastorem, qui ex tribus illis esset conflatus. — 98) Viret d'après lui-même, p. 182 ff. — 99) Barnaud, Pierre Viret, p. 542. — 100) Die vollständige Bibliographie Virets bei Barnaud, Pierre Viret, im Anhang. — 101) Phil. Godet, Histoire littéraire de la Suisse française, p. 75 u. 81. — 102) Encyclopaedia Britannica XI, p. 126ª. — 103) Über die Satire in Schrift und Bild E. Doumergue, Iconographie Calvinienne, p. 95 u. 109. — 104) Calv. op. IX, p. 863. — 105) Physique papale, p. 230. — 106) Des actes des vrais successeurs II, p. 30. — 107) Instruction chrestienne II, Vorrede — 108) Calv. op. VIII Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate, p. 458—644. — 109) Viret fut un opportuniste de la tolérance, Charles Schnetzler in Viret d'après lui-même, p. 154. — 110) E. Doumergue, Iconographie, p. 115: „Le Monde à l'Empire n'est point une satire purement religieuse, mais un vaste et confus traité de théologie, d'histoire, de morale, de politique, une revue et une critique générale de la société. Le titre, où se reflète l'esprit prêcheur de l'auteur, roule lui-même sur un gros calembour. Le Monde à l'Empire n'est autre que le Monde allant pire." — 111) Als Anhang zu De vero verbi Dei ministerio 1553. — 112) Welche Kenntnis der Patristik er besaß, zeigt auf engem Raum das dem Gouverneur von Neuchâtel gewidmete Schriftchen Des actes des vrais successeurs in glänzender Weise. — 113) Ein schönes Zeugnis für Virets Begeisterung für die Studien Calv. op. XII, p. 591 Viret an Bullinger. — 114) Ruchat a. a. O. III, p. 241. 242. — Vgl. die treffliche Darlegung des evangelischen Heilsglaubens in der Exposition familière des principaux poincts du catéchisme. — 115) Instruction Chrestienne II, p. 419. — 116) Über die

göttliche Vorsehung und Prädestination Instruction chrestienne I, 3. — Über die Sakramente De vero verbi Dei etc. ministerio: Die Taufe sacramentum regenerationis nostrae; im Abendmahl werden die Herzen gespeist mit unsterblichem Brot und Trank. — **117**) Barnaud, Pierre Viret, p. 485ff. — **118**) Viret d'après lui-même, p. 303. — **119**) So Charles Schnetzler in Viret d'après lui-même, p. 255 in der Vorrede zu Viret théologien et moraliste. — Ebenso Jacques Pannier in Le Christianisme au XX Siècle 1912, p. 108. — **120**) Institutio I, 5, Calv. op. II, p. 41ff. — **121**) Instruction Chrestienne II, p. 161. 162. — **122**) Instruction Chrestienne II, p. 853—854. — **123**) Calv. op. XIII, p. 305. — **124**) J. Pannier, Le Christianisme au XX Siècle 1912, p. 108 nimmt an, Viret habe Kalvin schon in Paris kennen gelernt. In der Korrespondenz der beiden deutet keine Spur darauf hin. — **125**) Calv. op. XXI, p. 760 Annales vom 11. Septb. 1561. — **126**) Herminjard VI, p. 428. — **127**) Bulletin du protestantisme français 1911, p. 459. — **128**) E. Doumergue in Le Christianisme au XX Siècle 1911, p. 366. — G. Fabre, Pierre Viret, pasteur à Nîmes, p. 1—7. — **129**) Calv. op. XIX, p. 149. — **130**) Nach einem Brief der Kirche von Nîmes an die Vénérable Compagnie vom 12. Mai 1561 gab es in Languedoc in 54 Gemeinden nur 10 Pastoren. Bulletin du prot. français 1870/71, p. 116. — **131**) Barnaud, Pierre Viret, p. 566. — **132**) Bulletin du prot. français 1911, p. 460/461. — **133**) Calv. op. XIX, p. 259. — **134**) Le Christianisme au XX Siècle 1912, p. 89. — **135**) Instruction Chrestienne II Vorrede an die Gemeinde von Montpellier. — **136**) Bulletin du prot. français 1877, p. 443. — **137**) Barnaud, Pierre Viret, p. 579. Doumergue, Jean Calvin II, p. 185. — **138**) Calv. op. XXI, p. 801. 802. — **139**) Barnaud, Quelques lettres, p. 139 u. 143. — **140**) Barnaud, Quelques lettres, p. 119. — **141**) Barnaud, Pierre Viret, p. 688. — **142**) Calv. op. XX, p. 304; ähnlich in einem Brief nach Genf Barnaud, Quelques lettres, p. 132. — **143**) Die der Herzogin von Ferrara gewidmete Schrift De l'Estat, de la conférence, de l'authorité, puissance, prescription et succession tant de la vraye que de la fausse Église depuis le commencement du monde, 1565, die den Gedanken durchführt, daß die Autorität der Kirche sich bemißt nach ihrer Treue gegen Christus und sein Wort, konnte ich nicht zu Gesicht bekommen. — **144**) Bulletin du prot. françois 1911, p. 44ff. — **145**) Barnaud, Pierre Viret, p. 627. — Bulletin du prot. français 1911, p. 37—40. — **146**) Calv. op. XIX, p. 652. — **147**) Barnaud, Quelques lettres, p. 139. — **148**) Barnaud, Quelques lettres, p. 143. — **149**) Die Annahme von J. Pannier, er sei im Mai 1511 geboren, stützt sich auf sichere Daten. Le Christianisme au XX Siècle 1912, p. 108. — **150**) Barnaud, Pierre Viret, p. 642. 647.

3.

Die Bibel und die Begriffe: Geschichte, Mythus, Offenbarung.

Von

Lina Keßler, Salem (Stettin).

Lohnt es sich noch auf Arthur Drews zurückzukommnn? Hat man nicht immer wieder hören können, Drews sei abgetan? — Für das große Publikum ist Drews eben weiter nichts als die Frage: Hat Jesus gelebt? Und unverdient ist es nicht, wenn die Reklamefrage ihm das eingetragen hat. Zwar taktisch mag sein Verfahren so übel nicht gewesen sein, insofern als die ärgerliche Frage, schon allein damit, daß sie sich als überhaupt diskutierbar erwies, dazu dienen konnte, die Affirmation der Hauptattacke: der historische Jesus der liberalen Theologie hat nie gelebt, nicht unbeträchtlich zu unterstützen. Für diesen Kampf hat Drews die wirksamsten Waffen dem Arsenal seiner liberalen Gegner selbst entnommen. Die gaben zu, daß sie sich getroffen fühlten (Weinel), trugen aber, während sie mit Leichtigkeit die Drewsschen religionsgeschichtlichen Hypothesen zerbrachen, ihm noch weitere Waffen herzu (J. Weiß).

Auch im II. Teil seiner Christusmythe holt sich Drews seine besten Angriffsmittel wieder aus ihren Schriften, insbesondere Verteidigungsschriften. Was aus seiner eigenen Schmiede kommt, ist brüchig. — Liest man von der „frappanten Übereinstimmung" zwischen der Darstellung von Paulus' Bekehrung und der Äneassage (— Paulus, der das Christentum mit den Wurzeln ausrotten will, hört eine Stimme: Saul, was verfolgst du mich? und Äneas, der einen Strauch entwurzeln will, hört eine Stimme: Äneas, was quälst du mich? —) oder liest man die Deutung des 22. Psalms aus dem Sternbild des Orion, so staunt man über die Verbindung von scharfsinniger Kritik und Kritiklosigkeit in

dem Denken desselben Mannes. Aber selbst die Unhaltbarkeit seiner Position — er ist sich ihrer nicht unbewußt (Chr.mythe II S. 315) — hilft seinen Gegnern nicht viel. Seine Methode bei dem Versuch, den geschichtlichen Jesus völlig zu eliminieren, erscheint ungewollt noch wie eine Persiflage auf die ihrige. So klingt es auch, wenn er zu seiner Rechtfertigung bemerkt: „Welche Stellen jedoch als spätere Zusätze zu gelten haben, das bestimmt sich nicht zuletzt nach der Gesamtanschauung, die man an den Text heranbringt" (S. 132).

Daß die Wirkung von Drews' und seiner Gesinnungsgenossen Agitation doch so vorübergehend nicht gewesen, stellt sich mehr und mehr heraus. Wenn Th. Kaftan seine Verwunderung darüber aussprechen konnte, wie unerwartet schnell sich doch die Leben-Jesu-Theologie überlebt habe, so hat dazu Drews' maßlose Polemik sicherlich mehr beigetragen als Kaftans maßvolle. Auf dem Protestantentag 1911 trat Weinel bereits in dem Vortrag des Pfarrers Frederking die Wirkung seines Gegners auf die „junge Generation" entgegen, welche, so berichtet er in der Chr. Welt Nr. 44, „aufgestachelt von Kalthoff, Schnehen, Drews, in der Leben-Jesu-Theologie nur Jesuskult, Romantik, Halbheit sieht", für welche „das Evangelium nicht Jesus ist, da seine Existenz in Frage gezogen werden kann und seine Worte mit zeitgeschichtlichen Unmöglichkeiten belastet sind". Und wenn Stephan damals in seinem Goslarer Vortrag die liberalen Theologen ermahnte, mit der Dogmatik der Positiven wieder Fühlung zu suchen, und in einer Anmerkung zu diesem Vortrag (Chr. W. Nr. 48) von der „Öde und Unfruchtbarkeit" spricht, die „ohne stetes und positives Wechselverhältnis mit den irgendwie konservativen Kreisen" mehr noch der liberalen Theologie als einem sich selbst abschließenden Pietismus drohe, so wurden damit Töne angeschlagen, die man wohl als ungewohnt bezeichnen kann, Erkenntnisse zum Ausdruck gebracht, die vorher den liberalen Theologen fern waren und für die sie zu nicht geringem Teil auch einem Drews Dank schulden mögen. Ihnen hat er sicher Nutzen gebracht, zwar nicht als originaler Denker, sondern als rücksichtsloser Agitator, der auf eine zeitgemäße Er-

kenntnis die Aufmerksamkeit zu lenken und Eindruck zu machen versteht.

Anders bei den positiven Theologen. Sie schienen weniger betroffen, ja der Verlust der Liberalen scheint ihr Gewinn; im Grunde sind gerade sie mit schwerem Verlust bedroht dadurch, daß man sich in immer weiteren Kreisen der Anerkennung von mythischen Bestandteilen in der heiligen Schrift nicht mehr entziehen kann. Auch hier hat Drews nur dem sich lange Vorbereitenden zum Durchbruch verholfen. Schon zuvor hatten sich zu dem oft zitierten Zugeständnis, das Stöcker einmal in diesem Sinn gemacht, andere gesellt. Darunter ist eins besonders bedeutsam, weil es sich dabei um die Schule handelt. In den „Biblischen Zeit- und Streitfragen" (VI 2 S. 19) schreibt J. Hahn über „Bibelkritik und Religionsunterricht": „Mir erscheint es vielmehr als unsere Aufgabe, die Schüler diese Mythen als unvergleichlich schöne, den Psalmen mindestens gleichwertige Dichtungen aus dem heiligen Gottesgeist heraus lesen zu lehren. Dieser Geist hat eben in der Bibel nicht nur für die Aufzeichnung der großen Erlösungstaten gesorgt, sondern auch — was nicht weniger wichtig ist — für deren authentische Auslegung. Letzteres ist in verschiedener Form geschehen: teils in prophetischer Rede, teils in Sprüchen, teils in Dichtungen, und zwar nicht nur in lyrischen, sondern auch in epischen, in Form von Erzählungen, die nicht geschichtlich, wohl aber ewig wahr sind, deren Wert für uns von der Geschichtlichkeit der einzelnen Vorgänge ebensowenig abhängt, als der von Goethes Faust von der Frage, ob ein Doktor Faust je existiert hat oder nicht. Die schönsten und wichtigsten derselben sind an den Anfang des Bibelbuchs gestellt." — Es kann nicht anders sein, durch diese Erkenntnis wird zunächst das Ansehen der Schrift geschädigt. Natürlich wird demselben mit bloßem blinden Leugnen nicht gedient; da ist vielmehr ein Zugeständnis unter Betonung des religiösen Wertes der mythischen Vorstellungen noch günstiger. Schränkt man dies dann auf einige besonders eklatante Fälle ein, so möchte es scheinen, als könne darunter das Ansehen der Schrift in

unsern Tagen überhaupt nicht leiden. Aber gerade aus der bloßen Einschränkung ergibt sich die Abhängigkeit von der Kritik und damit die ganze Unsicherheit, welche für die gläubige Schriftbetrachtung so verhängnisvoll ist. Diese kann durchaus nicht ertragen, daß gelehrte Forschung in Glaubenssachen die höhere Instanz ist. Und doch, was bleibt für das vom mythischen Bestande Ausgeschiedene, dem erst die volle Offenbarungskraft zukommen soll, anderes als eben die kritisch zu eruierende Geschichtlichkeit? Damit aber ist der historische Jesus der liberalen Theologie wieder in Sicht, dieses Schoßkind der Bibelkritik, dieser Todfeind der Bibelautorität. Denn wird einmal das Vorhandensein von bloß Mythischem in der Bibel zugegeben, so kann man dies nicht beschränken auf Vorstellungen, wie sie Genes. 6, 1—4 sich erhalten haben, auch nicht auf einzelne Züge der Schöpfungs-, Paradies- und Sintflutgeschichten — in Anbetracht der Anklänge an Babylonisches —, unaufhaltsam wird man weitergeführt. Ist einmal die Scheidewand gefallen, hat man aufgegeben, aus der lebendigen religiösen Bedeutsamkeit allein ein alles Mythische ausschließendes Kennzeichen zu gewinnen, ist einmal der Blick für dessen Art im Unterschied vom Historischen geschärft, so wird man auch von den bedeutsamsten biblischen Glaubensvorstellungen den Begriff des Mythischen oder Sagenhaften nicht mehr fernzuhalten vermögen, oder nur so, daß der Vorbehalt der Geschichtlichkeit gerade für sie gestützt wird durch eine Apologetik, die das Ansehen der Schrift ebensosehr schädigt wie die Auslieferung an die literarisch-historische Kritik.

Erwägt man diese Konsequenzen, dann möchte für das Ansehen der Schrift derjenige theologische Standpunkt noch günstiger erscheinen, auf welchem der Begriff des Mythus in der Weise erhöht wird, daß man seine Symbolik zur ausschließlichen Form der religiösen Erkenntnis macht und die Geschichtlichkeit für die religiösen Vorstellungen als solche ablehnt. Das wäre etwa die Auffassung, die Weinel bei den Jungliberalen entgegengetreten ist und die er auf Drews' Einfluß mit zurückführt. Nach dem oben zitierten Bericht findet er davon auch bei den Positiven und in solchem Zusammentreffen einen Beweis gegen ihre Richtig-

keit. Durch die „Idee der Gottmenschheit“ würden die „theologischen Halbheiten und Irreführungen“ wieder hereingebracht; „denn Arthur Drews und Richard Grützmacher bekennen sich beide zu ihr wie einst Strauß und Frank“. — Man sollte meinen, näher läge es, aus dieser Übereinstimmung auf die Universalität als auf die Halbheit dieser Idee zu schließen. — Weinel fährt fort: „Und überdies, geschichtlich betrachtet, ist diese Formel oder dieser Mythus — um ganz modern zu sein — ja gerade von außen ins Christentum hineingekommen und so vielen Religionen gemeinsam gewesen, daß sie gewiß nicht das Wesen, sondern das zeitgeschichtliche Gewand der Sache ist.“ — Erst gar ein seltsamer Schluß! Weil die „Formel“ der Gottmenschheit vielen Religionen und bis auf unsere Tage dem Bekenntnis aller großen christlichen Kirchen gemeinsam ist, darum gehört sie „gewiß nicht“ zum Wesen, sondern ist nur das zeitgeschichtliche Gewand! Jedenfalls haben die bezüglichen religionsgeschichtlichen Nachweise im allgemeinen den entgegengesetzten Eindruck gemacht. Gerade durch sie ist der Mythus in seiner Bedeutung für die religiöse Erkenntnis neuerdings so zu Ehren gekommen, daß Bonus als Bd. IV einer Sammlung: „Zur religiösen Krisis“ jetzt ein Buch hat schreiben können, das von der kommenden „neuen Religion“ handelt unter dem Titel: „Vom neuen Mythos“.

Dennoch kann das Ansehen des Mythus so nur wachsen auf Kosten vom Ansehen der Bibel. Er hört damit nicht auf Mythus zu sein, aber darum eben sie — die Bibel zu sein. Ist der Mythus die aller Religion wesentliche Ausdrucksform, dann bringt die Bibel in ihren Mythen das Wesen der Religion nicht in dem einzigartigen Sinne zum Ausdruck, wie dies ihr Name besagen soll, und das Christentum hat seinen Anspruch auf absolute Wahrheit nicht zu behaupten vermocht. — Es bleibt für den Begriff des Mythus wesentlich, die Ausdrucksform des religiös Überlebten, Dichterisch-Unwirklichen zu sein, und dem entspricht dann, daß man, nachdem die biblischen Vorstellungen für das moderne Denken „mythisch geworden“ sind, eine „neue Religion“ sucht, widerspricht dann freilich, daß man ihr den Namen „der neue Mythos“ gibt. Diese Wahl erklärt sich jedoch daraus, daß diese

neue Religion bisher gar keine eigenen Ausdrucksformen produziert hat, ein „persönliches Erleben“ von reinster unaussprechlicher Subjektivität ist, ihre Anhänger in jeder Religion, von jeder die Ausdrucksformen borgend, sucht, und wenn sie borgt, dies immer mit der Furcht tut, man möge damit den alten Sinn verbinden. In dieser Furcht meint sie sogar, gerade auf die Ausdrucksformen, die sie für die tiefsten, lebensvollsten erkennt, verzichten zu sollen, für Jesus auf den Namen Sohn Gottes. — Man denke an G. Traubs bezügliche Erklärungen. — Immer noch kann ihr die Bibel „im Licht religionsgeschichtlicher Auffassung etwas vom Gewaltigsten“ sein; aber „die heute notwendigen Formen religiöser Vorstellungen hat man in ihr nicht mehr zu suchen“ (Traub). Wenn Jatho vor dem Spruchkollegium die „bestimmte Erklärung“ abgab, „daß er sich in seiner Lehrverkündigung nicht an das Wort der Schrift gebunden erachte“, so hatte sich bei ihm durch alle seine Inkonsequenz hindurch die Konsequenz der Auffassung durchgesetzt, für welche der Mythus die der Religion wesentliche Ausdrucksform ist. — Über die Verschiedenartigkeit der beiden Persönlichkeiten sind die engen Beziehungen zwischen Drews' und Jathos modernistischer Denkart wenig beachtet worden. „Soll aber“, heißt es in Jathos Antwort an den Oberkirchenrat, „die Person Jesu eine religiöse Wirkung ausüben, so muß sie aus dem Rahmen der Geschichtlichkeit herausgehoben, sie muß vergeistigt werden. Aus der Person muß die Idee des Christus herauswachsen.“

So ergibt sich uns denn: mag man den Mythus einlassen in die Bibel unter der alten Geringwertung, mag man ihn einlassen unter der neuen Prärogativwertung, es bedeutet so oder so immer eine Entwertung der Bibel. Darum konnten wir eben sagen, Drews habe zunächst den Schaden gebracht, das Ansehen der Bibel weiter herabzusetzen, indem er direkt und indirekt die Menschen geneigter machte, mythische Bestandteile in ihr anzuerkennen. — Da nun bloßes Leugnen die Sache noch schlimmer macht, ist eben die religiöse Lage so äußerst kritisch. „Wer etwas herumkommt im deutschen Vaterland“, schrieb Hunzinger 1910 in der „N. Kirchl. Zeitschr.“ (S. 425), „gewinnt die schmerz-

lichsten Eindrücke von der religiös-kirchlichen Notlage. — Überall kann er von Geistlichen und Religionslehrern die Klage über die Unsicherheit des Wahrheitsbesitzes in der Kirche hören. — Besonders groß ist aber die allgemeine Hilflosigkeit der Gemeinde gegenüber." Und seither haben sich die Zustände noch verschlimmert: altgläubige Gemeinden, die sich von ihren positiven Theologen in Stich gelassen sehen, liberale Theologen, die sich von ihren mit Jatho und Traub verbundenen Gemeindegliedern in Stich gelassen sehen! — Die Not des denkenden bibelgläubigen Christen brachte D. v. Oertzen in der Septembernummer 1911 der „Kirchl.-sozialen Blätter" freimütig zur Sprache. Er schloß mit dem Verlangen nach einer „handlichen, recht leicht verständlichen Formel für die neue Stellung der gläubigen Evangelischen zur Schrift". In derselben Nummer las man in einer Antwort von Grützmacher: „Ein Ausweg ist nur so möglich, daß uns die Schrift wieder allein" (unabhängig von der historischen Beurteilung) „zum Mittel wird, um durch Gottes Geist über Gott selber belehrt und mit ihm verbunden zu werden." D. v. Oertzen aber kam in der folgenden Nummer noch einmal auf sein Verlangen mit den nachstehenden Worten zurück: „1902 schrieb Stöcker in der Rezension eines bibelkritischen Buchs von Gunkel, daß die biblische Urgeschichte ohne Zweifel Sagen und sagenhafte Elemente enthalte, und es sei Zeit, das der gläubigen Christenheit offen zu sagen. Ich glaube, es ist auch ein Wunsch, den Stöcker als berechtigt anerkannt haben würde, daß der gläubigen Christenheit nicht nur die Schwierigkeiten zugegeben und offen gezeigt werden, sondern vor allem auch ein guter, gangbarer, ehrlicher Ausweg, der aus ihnen herausführt." — Als solchen Ausweg bezeichnete dann noch der Schriftleiter „Luthers Formel: Die Schrift ist's, die Christum treibt". Bei all seiner einschlägigen Bedeutsamkeit wird dies Lutherwort doch die „handliche Formel" nicht abgeben. Es bedarf der erläuternden Anwendung auf die besonderen Umstände der gegenwärtigen Lage; eine handliche, recht leicht verständliche Formel müßte sich selbst erläutern. Indessen enthalten beide Antworten einen Hinweis auf das einzige Verfahren, dadurch für Bibelgläubige ein

Ausgleich zustande kommen kann zwischen den religiösen Erfahrungen, welche ihnen das Bibelwort vermittelt, und dem Urteil, welches sie auf Grund der religionsgeschichtlichen und literarkritischen Belehrungen fällen müssen. Es bleibt ihnen nur das eine — die Schrift selber darüber zu befragen. Man verstehe recht! Nicht erst fragen, ob die religionswissenschaftlichen Ergebnisse dem Tatbestand entsprechen und die Schrift, und zwar auch in den für den Glauben bedeutsamsten Partien, einen starken mythischen Einschlag aufweist. Das ist ja eben die eine Voraussetzung für den gesuchten Ausgleich. Die andre Voraussetzung dafür ist, daß der „lebendige Jesus", auf den sich sowohl die orthodoxen wie die liberalen Theologen Drews gegenüber berufen haben, Wahrheit ist. Er ist es im Grunde, an den man sich wendet, wenn man das Selbstzeugnis der Schrift — nicht bloß, was die Schrift von sich selber sagt, sondern auch, was die Schrift selber sagt — darauf prüft, ob es Fingerzeige enthält, wie der gesuchte Ausgleich zustande kommen kann. Damit wird die echt evangelische Anweisung befolgt, sich bei jeder Anfechtung des Glaubens zur Schrift zu flüchten, dort den lebendigen Jesus zu suchen, der „nicht Zeugnis von Menschen nimmt", sondern von seinen Werken und dem Vater, der ihn gesandt hat, und der die Berufung auf beiderlei Zeugnis mit der Versicherung schließt, daß die Schrift von ihm zeugt, nach Luthers Übersetzung dazu ermahnend, in ihr zu suchen, nach neuerer Exegese die Juden tadelnd, daß sie, die nach ewigem Leben in den Schriften forschen, obwohl diese es sind, die von ihm zeugen, doch zu ihm nicht kommen wollen, um das ewige Leben zu haben.

Der größeren Übersichtlichkeit willen schicke ich einige Sätze voraus, in die ich versucht habe, die Ergebnisse solcher Befragung des Schriftzeugnisses kurz zusammenzufassen. Zwar muß ich fürchten, daß diese Sätze den Eindruck machen werden, als entspräche das Resultat nicht den Erwartungen, welche die Ankündigung erweckt hat, und es solle einmal wieder der junge Wein in alte Schläuche gegossen werden und lohne sich der Mühe nicht, weiter zu lesen. Dann möchte ich bitten, zu bedenken, daß es sich nach

der Ankündigung nicht darum handelt, ein neues Zeugnis in der Schrift zu finden, sondern von dem altbewährten eine neue Antwort zu erhalten in neuen Nöten, und da sollte doch niemand, der „den alten Wein gewohnt ist, bald des neuen begehren". Vielmehr muß in Verdacht der Täuscherei kommen, wer aus der Schrift etwas ganz Neues geschöpft haben will. — Die gewünschte handliche Formel wird wohl überhaupt ein Ding der Unmöglichkeit sein; jedenfalls wollen die nachfolgenden Sätze nichts dergleichen sein: ihre Bedeutung liegt in den dazu gegebenen Ausführungen.

I. Das Selbstzeugnis der Bibel weiß nichts von dem historischen Jesus der liberalen Theologie.

II. Es ruht auf dem „vorchristlichen" Jesus als dem Messias.

III. Seine Wahrheit ist unvereinbar mit einem bloß „mythischen" Jesus.

IV. Für das Wissen stellt sich im Evangelium eine unlösbare Verbindung von Mythus und Geschichte heraus.

V. Das Selbstzeugnis der Bibel hilft das Problem dahin lösen, daß Jesus als Gottessohn weder Mythus noch Geschichte, sondern Offenbarung und eben damit für das Wissen die unlösbare Verbindung von Mythus und Geschichte ist.

VI. Für die Wahrheit der Offenbarung hat das Wissen nur eine negative Bestimmung durch Ideen.

I.

An das Selbstzeugnis der Bibel als Zeugnis vom „lebendigen Jesus" Drews' Frage: Hat Jesus gelebt? zu richten, hat keinen Sinn. Der Begriff Leben wird dort und hier ganz verschieden verstanden, weshalb denn auch die Berufung auf den „lebendigen Jesus" Drews gegenüber nicht durchschlagend war, und neben sie eine Widerlegung unter ganz andern Gesichtspunkten trat. Bei der vorausgeschickten näheren Bestimmung unserer Aufgabe wäre es darum ein Fehler, hier irgendwie in rein historischem Sinne auf die Frage einzugehen. Erlaubt mag

die Bemerkung sein, daß in bezug auf das Fehlen früher profangeschichtlicher Zeugnisse das Selbstzeugnis der Schrift ein eigenartiges Moment hergibt. Immer wieder hebt es an Jesus die Niedrigkeit seiner Erscheinung im Gegensatz zu der verborgenen himmlischen Herrlichkeit hervor: von geringer Herkunft, arm, verachtet, verlassen, verspottet, ohnmächtig ans Kreuz geschlagen, und doch als der, welcher sich selbst nicht helfen kann, der Heiland und Herr der Welt! In diesem Bilde kann der Gläubige auch den Zug willkommen heißen, daß die Geschichte der römischen Kaiser und des jüdischen Volks so wenig von dem König der Könige weiß. Tell, dem die Geschichte das Zeugnis verweigert, daß es einen Geßler gegeben habe, ist der Tell nicht mehr, der er war. Jesus, von dessen Prozeß sich in dem, was sie über Pilatus berichtet, nichts findet, ist darum nicht weniger, ist um so mehr Jesus. Wenn dann andererseits die Schrift in Gegensatz zu den geringen Anfängen des Gottesreichs dessen wunderbar schnelle und große Ausbreitung stellt, durch den Tod des Gründers — welcher doch für die Reiche der Gewaltigen dieser Welt Niedergang und Untergang zu bedeuten pflegt — so muß die Geschichte dies Zeugnis so völlig bestätigen, daß Drews selbst versuchen kann, der unglaublich schnellen Ausbreitung des christlichen Glaubens ein Argument zugunsten seines vorchristlichen Jesuskults zu entnehmen.

Wenn Drews den historischen Jesus, welchen er negiert, näher als den historischen Jesus der liberalen Theologie bestimmt, dann geschieht das nicht in dem Sinne, daß er ihn von einem historischen Jesus der orthodoxen Theologie unterscheiden will, den er etwa mehr geneigt wäre, gelten zu lassen. Er bekämpft deren historischen Jesus nur um deswillen nicht auch, daß er ihn für offensichtlich unhistorisch und seinem mythischen Jesus gleichartig hält. Der Zusatz „der liberalen Theologie“ bedeutet bloß, es sei der Jesus gemeint, welcher der Ansicht der liberalen Theologie nach als der historische im Unterschied von dem traditionell biblischen, „mythischen“ der Grund des christlichen Glaubens sein soll. Und hier, in der Bestreitung, daß der „historische Jesus“ das sein kann, liegt der Schwerpunkt von Drews' An-

griff; und seine Wucht hat man gefühlt. — Wohl mißfiel die Art des Auftretens: was aber doch in den Reden Widerhall fand, waren die gegen die liberalen Theologen gerichteten Worte. Die Nationalzeitung gab den Eindruck gut wieder in der Bemerkung: man sei der Drewsschen Tiraden müde, wolle aber auch nichts wissen von einem Jesus, aus dem nur der moderne Professor spräche.

Man kann die Verdienste der liberalen Theologie anerkennen und den Ton, welchen Drews gegen sie anschlägt, durchaus mißbilligen und doch zugeben, daß er für die Schwächen der Gegner treffende Worte gefunden hat. Da sind die „wesentlich negativen Resultate"; die Widersprüche, darnach dem einen als „geschichtlich sicher" gilt, was von dem andern als „ganz sicher unhistorisch" abgetan wird; die Ungewißheit, in der Jesus „kaum mehr als der Schatten eines Schattens"; die zweitausendjährige Verkennung, welcher erst die Entdeckung des echten Jesus durch die kritisch geschulten Theologen ein Ende macht; und andererseits wieder die im Ton überschwenglichster Begeisterung gehaltene Darstellung der innersten Gefühle, Gedanken und Absichten Jesu; die Neigung, in Jesu „eine Art Vorwegnahme des modernen religiösen Bewußtseins zu sehen"; der „sentimentale, ästhetisch angehauchte Jesuskult"; die stereotype „Einzigartigkeit"; die unklare Art, in der man das, was man als „mythisch" nachgewiesen hat, doch wieder als religiöse Wahrheit anerkennt und auch für sich das Recht beansprucht, sich zu Jesus als dem „Sohn Gottes" zu bekennen.

Daß sich die liberalen Theologen getroffen fühlen, zeigt der Rückzug, den Weinel in seiner Verteidigungsschrift: „Ist das liberale Jesusbild widerlegt?" antritt, unter harten Vorwürfen gegen angesehene Parteigenossen, aber auch Selbstanklagen. Er sucht nun zwischen Scylla und Charybdis hindurchzuschiffen. Da ist einerseits die Gefahr, daß der historische Jesus ganz vom Mythus verschlungen wird. („Es konnte wirklich manchmal so scheinen, auch beim Hinblick auf die wissenschaftliche Literatur, als sei außer der Legende nichts Bemerkenswertes von Jesus überliefert" S. 75.) Ihr gilt es aus dem Wege zu

gehen: „Das Christliche“ — selbst Wellhausens Urmarkus hat „christliche Züge“ — „muß abgestreift werden von dem Bilde Jesu, ehe man ihn selber findet“ (S. 28). Damit nähert man sich aber der Charybdis der religiösen Verarmung. Ihr sucht auch Weinel sich mit einem kühnen Sprung zu entziehen: „Was haben wir denn mit all unsern Geschichtsstudien für ein Bild Jesu entworfen? — Ein Bild, wie es sich auch dem armen Mütterchen und dem zeitarmen Fabrikanten zeigt, wie es sich jedem fühlenden Menschenherzen aus den Blättern des Evangeliums offenbart, ein Bild, das durch alle Widersprüche und alle Kontroversen, ob Synoptiker oder Johannes, nicht verändert wird“! (S. 67). — Wirklich? Das Bild, von dem es gilt, „mit der größten Geduld und Sorgfalt“ „die Schichten langsam und sorgfältig abzutragen, um das Echte zu finden“, nachdem das Christliche abgestreift ist (S. 28), wobei die geübtesten Forscher noch „schwere methodische Fehler“ machen (S. 21), das Bild, zu dessen Gewinnung es der „genauesten Kenntnis nicht nur der Evangelien, sondern der ältesten Christenheit bis zum Jahr 200 bedarf“ (S. 31), es wäre kein anderes als das sich auch dem armen Mütterchen und zeitarmen Fabrikanten zeigt, die in der Bibel Erbauung suchen?

Weiß geht in seiner Gegenschrift: „Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte?“ nicht wie Weinel auf Drews' Anklagen ein, aber seine Anklagen gegen die Partei- und Arbeitsgenossen sind fast noch heftiger. Wir hören von „Unterlassungen“, „starken Vernachlässigungen“, „wesentlichen Lücken“, „verhängnisvollen Irrtümern“, und daß noch überhaupt kein „wirklich wissenschaftliches Prinzip zur Unterscheidung von Fremdkörpern und wurzelechten Neubildungen“ gefunden sei. Die angesehensten Forscher werden hart getadelt, und umgekehrt ist die Rede von „harten Worten“, mit denen man sich gegen Weiß' Analyse gewendet habe, von Ignorierung „nach guter theologischer Sitte“ seiner gesichertsten Ergebnisse. — Merkwürdig, daß er dann doch nur im alten Kurs beharren und auf die Kritik ein so großes Vertrauen setzen kann: bloß noch sorgfältiger arbeiten, noch mehr gelehrtes Material herbeischaffen! — Nicht als ob die Theo-

logen die Bibelkritik aufgeben könnten, deren wissenschaftliche Resultate sich in vieler Beziehung als unbestreitbar wertvoll erwiesen haben. Drews selber gründet sich darauf und versucht, nach kritischem Vorbild weiter zu arbeiten, und verliert nur darum an Ansehen, weil er dilettantenhaft schlechte Arbeit liefert. Warum also nicht fortfahren in aller Sorgfalt? — Nicht daß Weiß fortfährt, Kritik zu treiben, dünkt mich merkwürdig, sondern daß er nur fortfährt, Kritik zu treiben, daß das auch die Antwort ist auf Drews' Anklagen, daß er, für so wichtig er auch die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Geschichte erklärt, es dennoch von vornherein ablehnt, von dem Jesus zu reden, der „lebt im Sinne des christlichen Glaubens". Man fürchtet, die „Stimme von unten" zu hören: „Wir waschen und blank sind wir ganz und gar, aber auch ewig unfruchtbar", und man möchte laut rufen: Beachtet ihr die Anklagen des Gegners nicht, wie könnt ihr doch den Notschrei der Gemeinde überhören! Was hilft ihr ein Jesus, der nicht Mythus, sondern Geschichte ist, wenn sie ihn erkauft um den Preis, daß der Jesus ihrer Bibel Mythus ist?

Und doch, dies unentwegte Forschen nach dem historischen Jesus gibt zu denken. Spricht daraus nicht der beharrliche Mut des Forschers nach Wahrheit? Dann müßte, ist der lebendige Jesus „die Wahrheit", auch dies rastlose Forschen nach dem historischen Jesus in seinem Dienst stehen. Nur aus solcher Erwartung heraus ist es zu verstehen, daß Weiß in seinen Auseinandersetzungen mit Drews dabei stehen bleibt, seinen historischen Jesus wieder vorzuführen und für ihn gegenüber dem der andern Kritiker als den rechten einzutreten. Folgen wir zunächst seiner Darstellung, um zu ersehen, wie sich der historische Jesus der liberalen Theologie zu dem lebendigen des biblischen Selbstzeugnisses, den auch das arme Mütterchen und der zeitarme Fabrikant müssen in der Bibel finden können, verhält.

Wrede wird nachgerühmt, daß er den anscheinend so bewährten „Markusglauben" tödlich getroffen und gerade die Säulen, auf denen das Vertrauen der Kritik lange geruht, „rettungslos umgestürzt" habe (S. 135). Und Wredes Meinung, daß Markus

„keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu hat“, ist im Grunde auch die von Weiß, der bei Markus u. a. „gewaltsame Auseinanderreißungen“, mangelhafte Chronologie und mangelhafte geographische Anschauung findet. Dabei gibt er ihm aber immer noch so weit den Vorzug, daß er hauptsächlich aus Markus sein Bild des historischen Jesus gewinnt. Hin und wieder wird ihm freilich Lukas, Matthäus, selbst Johannes vorgezogen. Den „historischen Kern“ bildet, abgesehen von Streitgesprächen, die wenigstens noch manche richtige Erinnerungen enthalten, was Weiß als „Petrusgeschichten“ bezeichnet: einige Wunder, bei denen aber ein nur „lose aufgesetztes Wunderbares“ erst wieder zu entfernen ist; die summarischen Berichte über Krankenheilungen, die eine völlig natürliche Erklärung zulassen, deren Zahl und Erfolge man sich aber „nicht so übertrieben“ vorstellen darf, sondern zu bedenken hat, daß auch Rückfälle eingetreten sein werden; die Berufung des Petrus, die aber nach der des Elisa in eine höhere Tonart wird transponiert worden sein; das Petrusbekenntnis und die Verklärungsgeschichte in ihrem rein visionären Kern. Nicht aufgeben kann Weiß die Gethsemanestunde; aber er hält an ihr doch nur mit der Frage fest: „Warum will man denn nicht wenigstens einmal den Versuch machen, die Szene — — geschichtlich zu verstehen?“ (S. 146).

Die „Redequelle“, deren Verhältnis zu Markus jetzt „die wichtigste Frage der Evangelienkritik“ ist, und über die Wellhausen eine schiefe und flache Theorie ohne ernsthafte Prüfung aufgestellt hat (S. 157), ist wahrscheinlich älter als Markus, der sie vergewaltigt hat. Aber auch durch sie kommen wir zunächst nicht an Jesus heran, sondern nur an die Gemeinde und auch nur so, daß, wenn man sie aus den Evangelien rekonstruiert hat, man noch erst wieder von der Redaktion durch den Verfasser zu der mündlichen Überlieferung der Gemeinde durchdringen muß. Gewiß, wissenschaftliche Arbeit ist auch auf andern Gebieten ein endloses Bauen und Niederreißen, bei dem das Fundament nur langsam wächst. Aber wie kann eine Schrift, aus welcher dem Leser so deutlich der Charakter des sich in immer neuen Anfängen Erschöpfenden, nur mit allergeringster

Wahrscheinlichkeit Rechnenden entgegentritt, dazu dienen, Drews' Aussagen zu entkräften, der historische Jesus habe überhaupt gar kein religiöses, sondern nur noch ein historisches Interesse und gehe als solcher höchstens die Geschichtsforscher und Philosophen an? (Chr.mythe I S. 213). Bestätigt sie nicht viel mehr die von Drews zitierten Worte eines Mannes, der in solcher Arbeit selbst gestanden: „Es gibt nichts Negativeres als das Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung" (Schweitzer; Chrm. I S. 205)? — Die Wissenschaft kann warten, für sie gibt es überhaupt nur eine unendliche Annäherung an ihr Ziel; dem Glauben gilt für sein Heil das Jetzt und Heute von 2 Kor. 6, 2^b und Ps. 95, 7—8.

Ist für ihn das Heil nicht in dem ungewissen historischen Jesus der liberalen Theologie, so ist es darum nicht schon in dem mythischen; und doch drängt Weiß auch zu dieser Drewsschen „Erkenntnis" hin, wenn er von dem Glauben an Jesu Auferstehung am dritten Tage noch eine „älteste Form des Christenglaubens" will unterschieden wissen, nach welcher Jesus im Augenblick seines Todes zu Gott erhöht worden ist, und zugibt, daß zur Erklärung des „Auferstanden am dritten Tage" heidnische Mythen und Kulte herangezogen werden können (S. 32), und erklärt, die sakramental mystische Lehre des Paulus, daß der Christ in der Taufe Tod und Auferstehung Christi nacherlebt, die Paulus an Stelle der „urchristlichen Idee der Kreuzesnachfolge" ausgebildet habe, sei „sicherlich" einem mythischen Kultus blutsverwandt (S. 26), und von den „Grabes- und Ostergeschichten" des Matthäus wie von einigen Zügen der Geburtsgeschichte sagt: „Wir sind auf dem direkten Wege in das Romanhafte und Apokryphe" (S. 155). — Auch bei der Auferstehung also das Übernatürliche „nur eine lose aufsitzende Schicht" und kein „Urgestein", darunter aber der philosophische Unsterblichkeitsgedanke und das ethische Vorbild. Auch das wieder keine Widerlegung von Drews' Anklage, der versichert, die liberale Theologie gehe von der Überzeugung aus, der historische Jesus sei eine Art Vorwegnahme des modernen religiösen Bewußtseins gewesen. Sie meine, in ihrem „sittlich-religiösen Kern", soweit dieser allzeit gültig ist, den wahren historischen Gehalt des Evan-

geliums zu verspüren, und gelange so durch Ausscheidung aller solcher Züge, die zu dem Bilde nicht passen, und indem sie nur das „Ewig-Menschliche", das „Moderne" als das allein Historische anerkenne, zu ihrer „streng wissenschaftlichen" Auffassung von Jesus. — Weiß will die Frage nicht erörtern, ob Jesus „lebt im Sinne des christlichen Glaubens"; aber wenn er die Auferstehung abweist, ist sie damit nicht bereits entschieden? Oder lebt Jesus noch anders im Sinne des christlichen Glaubens als im Sinne des „Jesus lebt" seiner Osterlieder?

Unsere gegen Weinels Versicherung geäußerten Bedenken haben ihre Bestätigung gefunden. Dem, was wir das Selbstzeugnis der Bibel nannten, und damit dem Bilde Jesu, welches sich in ihr dem armen Mütterchen und dem zeitarmen Fabrikanten zeigt, ist der historische Jesus der liberalen Theologie fremd. Diese muß bei dem Versuch, sein Bild aus dem Schriftwort zu gewinnen, das, woran beim biblischen Jesus das Erleben des Glaubens zum Ausdruck kommt, als unhistorisch, als mythisch ausscheiden, so daß sich bei solchem Versuch ein Gegensatz zwischen dem „historischen" und dem „lebendigen" Jesus ergibt, bei welchem letzterer auf die Seite des mythischen gedrängt wird. „Viele Christen verehren mit der größten Inbrunst gerade die Züge im Bilde Jesu, deren Geschichtlichkeit am wenigsten erweisbar ist." Das liest man nicht bei Drews, sondern S. 16 in Jülichers: „Hat Jesus gelebt?"

Wohl stehen in der Schrift Aussagen, die in Jesus rein menschliche Schwäche und Abhängigkeit erkennen lassen und die darum von Schmiedel als „Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu" bezeichnet worden sind. Sie gehören nicht zu den von der Frömmigkeit bevorzugten Schriftstellen, mit Ausnahme gerade des stärksten Ausdrucks der Ohnmacht Mark. 15, 24: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" — Nicht also, daß die erbauliche Betrachtung es liebte, den Blick von Jesu Niedrigkeit abzuwenden, nein, eben davon gilt das „Immer muß er mir vor Augen stehen"; sie bevorzugt aber die Leidensgestalt. Denn an dieser vollzieht sich am unmittelbarsten der Austausch von Ohnmacht gegen Allmacht, Sünde gegen Heiligkeit

zwischen dem Menschen und Gott (2 Kor. 5, 21. 1 Kor. 1, 30), darin das wahrhaft menschliche Leben Jesu im Gläubigen göttliches Leben zeugt und damit Inhalt des Zeugnisses vom lebendigen Jesus wird. So gut darum die Schrift das wahrhaft menschliche Leben Jesu kennt, so wenig kennt sie ein „wahrhaft wissenschaftliches Leben Jesu", und man kann auch um jener Bibelstellen willen, daran die Kritik ein solches anzuknüpfen versucht, nicht sagen, daß das Zeugnis der Bibel den historischen Jesus der liberalen Theologie kennt, der eine Verbindung religiösen Lebens mit dem „wahrhaft wissenschaftlichen Leben Jesu" vermittelst „psychologischer Interpretation" darstellen soll, nachdem — wie wir bei Weiß sahen — die alte Verbindung von Kreuz und Auferstehung zuvor kritisch gelöst worden ist.

So möchte denn Drews' Behauptung gerechtfertigt erscheinen, daß er der liberalen Theologie gegenüber das Interesse der Religion vertrete, wenn dabei nur nicht der noch entschiedenere Widerspruch des im Selbstzeugnis der Bibel wurzelnden Gemeindeglaubens gegen Drews' mythischen vorchristlichen Jesus unerklärlich bliebe. Diesem Jesus gilt es nunmehr näher zu treten.

II.

Dem „Vorchristlichen" kann der Widerspruch des Gemeindeglaubens gegen Drews' Jesus nicht gelten, d. h. nicht einem Jesus, der früher war als der „im Fleisch erschienene", der historische Jesus. Wenn man unter dem vorchristlichen Jesus das Objekt der alttestamentlichen Messiashoffnungen versteht, so handelt es sich dabei um eine Vorstellung von unbestreitbarer sowohl religiöser als geschichtlicher Bedeutsamkeit. Und diese Vorstellung ist auch geeignet, eine gewisse Vermittlung zu übernehmen zwischen dem traditionellen Jesus, den die Gemeinde in der Schrift findet, und dem, welchen Drews auf Grund religionsgeschichtlicher Parallelen verkündet.

Im II. Teil der Christusmythe hat er noch eine große Menge alt- und neutestamentlicher Parallelen zusammengetragen, auch besonders solche, auf Grund deren Jesus und Jahwe identifiziert

werden. Daß er sich dabei mit der erbaulichen Schriftbetrachtung begegnet, die darin einen Wahrheitsbeweis des christlichen Glaubens findet, und daß solche Identifizierung in den Predigten über alttestamentliche Texte ganz allgemein in der umfassendsten Weise vollzogen wird, erwähnt er nicht. Andererseits begegnet er sich in dem Gebrauch, den er von den Parallelen macht, mit der historischen Bibelkritik. Für sie kann es zwischen Jesu religiösem Bewußtsein und den messianischen Erwartungen des Alten Testaments keine andere Beziehung als eine literarisch vermittelte geben, und ganz allgemein ist unter den Kritikern die Annahme, daß viel Messianisches im Neuen Testament, das als Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen erscheint, erst aus der Gemeindetradition stammt, und sie sehen darin, eben wie Drews, ein Kriterium der Ungeschichtlichkeit. Es macht denn auch der liberalen Theologie bei ihrer psychologischen Interpretation gerade Jesu Messiasbewußtsein besondere Schwierigkeiten. Man hat versucht, es ganz zu leugnen. Es soll Jesus angedichtet oder es soll ihm aufgedrängt worden sein, oder er soll schließlich unter den bittern Enttäuschungen seiner Messiashoffnungen zusammengebrochen sein. — Für den Gemeindeglauben und sein Schriftzeugnis ist der messianische Jesus die Hauptsache in der Schrift, ja ist ihm alles, und das in einem ganz andern, überzeitlichen Sinn, welcher der psychologischen Interpretation völlig unzugänglich ist. Daß Jesus der Herr und Christ sei, kann als das Thema aller neutestamentlichen Schriften bezeichnet werden.

Versteht man unter dem vieldeutigen „Erleben Jesu“, dem „lebendigen Jesus“ im Grunde nur, daß man von seinen im Neuen Testament berichteten Worten und Taten, durch die er unser Lehrer und Vorbild geworden ist, einen lebendigen Eindruck erhalten hat, beruht es also nur auf literarischen, zeitlich bedingten Beziehungen, dann besteht für solch Erleben, das von hohem sittlichen Werte, aber nicht spezifisch religiösem Charakter ist, auch zwischem Altem und Neuem Testament keine andere als literarische Beziehung. Nimmt man aber für das Erleben Jesu und den lebendigen Jesus, wie uns eins im andern bereits im Neuen Testament entgegentritt, mit dem Schriftzeugnis eine überzeitliche, alle be-

griffliche Erkenntnis übersteigende Bedeutung in Anspruch — und das tut doch wenigstens in der Predigt auch noch die liberale Theologie —, so ist mit der unzeitlichen Gegenwärtigkeit nach vorwärts auch die nach rückwärts, in die Vergangenheit zurück, gegeben in der Allgegenwärtigkeit göttlichen Lebens und darin die Gottheit Christi, die als Gottessohnschaft eben gleichbedeutend mit seiner Messianität und der eigentliche Inhalt aller christlichen Dogmatik bis heute ist. So hat denn auch die erbauliche Betrachtung zu den vielen schon im Neuen Testament messianisch gedeuteten Stellen, deren Subjekt bald Jahwe, bald die Gemeinde, bald der einzelne Fromme ist, noch eine große Zahl hinzufügen können, zur Befestigung des Glaubens an Jesu Gottheit.

In ihrem alttestamentlichen Charakter wird die Geburtsgeschichte bei Lukas zum schönsten Bekenntnis der Gemeinde zur Gottessohnschaft, das als Weihnachtsevangelium eine unzerstörbare Gewalt über die Herzen aller Menschen beweist. Gerade dafür bringt Drews die bunteste Menge möglicher und unmöglicher mythischer Parallelen bei, in die sich alles soll auflösen lassen. — Die spätere Assimilation von Mythischem in den christlichen Festbräuchen wird von niemand bestritten. Mythische Parallelen werden auch öfter in Weihnachts- und Passionspredigten beigebracht, doch erfreuen sie sich eben nicht des besten Rufs. Es zeigt sich da schon dieselbe Empfindlichkeit der Gemeinde gegen irgendwelche Gleichsetzung biblischer und mythischer Vorstellungen, die sich Drews gegenüber so energisch geäußert hat. Anders aber ist es, wenn die alten Vorstellungen und Festbräuche hingestellt werden als Ausdrücke vorahnender Sehnsucht nach höherer Offenbarung. Der altchristlichen Gemeinde ist, wie u. a. die Sibyllinen beweisen, solche Betrachtungsweise lieb gewesen. Ja in den messianischen Zeugnissen der Schrift selbst könnte man für solche Wertung der naturreligiösen Vorstellungen einen gewissen Anhalt finden da, wo sie vom Hoffen, Herzukommen, von der Anbetung Gottes auch seitens der Völker redet. Es wären dann die naturreligiösen Vorstellungen und Bräuche nach ihrem religiösen Wahrheitsgehalt anzusehen als die sichtbar gegenwärtige Grundlage für diese Verheißungen, die bei keiner Glaubensaus-

sage fehlen kann, da eine solche, eben in ihrer Unzeitlichkeit, nie ausschließlich auf Zukünftiges geht und dementsprechend in ihrer Bildlichkeit immer ein Schauen ist. Davon sagt Alfred Jeremias („Hat Jesus gelebt?" S. 53): „Jesus Christus erschien teste David et Sibylla als Welterlöser und redemptor gentium. So entspricht dem Universalismus der durch Christus verwirklichten Erlösung ein Universalismus der vorchristlichen Erlösererwartung."

III.

Gestattet denn das Schriftzeugnis, dem Mythus eine Art messianischer Bedeutung zuzuerkennen, so bleibt es danach doch, unter entschiedener Ablehnung jeder Gleichsetzung des Messianischen und Mythischen, bei dem unbedingten Protest gegen den mythischen Jesus. — Nur schwach sind in der Schrift die Spuren einer gewissen Anerkennung religiöser Wahrheitsreste auch noch in Gottesdienst und Gottesvorstellungen der Heiden, um so deutlicher tritt die Scheidung von diesen hervor in der Gewißheit des alleinigen Wahrheitsbesitzes.

Was macht dem religiösen Bewußtsein den Begriff des Mythus so unannehmbar für seine Vorstellungen, obgleich doch vielen Mythen ein religiös-sittlicher Wert nicht abgesprochen werden kann, mythische Vorstellungen in der Bibel zum Ausdruck ihrer Gotteserkenntnis verwandt worden sind und eine Übereinstimmung der Form nach, besonders für das Alte Testament, unverkennbar ist? Es gilt den Begriff daraufhin zu untersuchen!

Der Mythus ist als Ausdruck religiöser Vorstellungen immer bildliche Rede. Seine Bildlichkeit beruht auf der Beseelung, Vermenschlichung der Naturerscheinungen. Wenn auch öfter das Motiv der Naturerklärung mitwirkt, so tritt es doch bei echten Mythen zurück hinter dem Ausdruck des Naturgefühls, darin intuitiv die Geistigkeit der Natur, die Einheit von Natur und Menschengeist erkannt wird. Sprache und Dichtung sind ihm in ihren Anfängen unlöslich verbunden, und dichterische Schönheit läßt ihn in immer neuer Ausgestaltung fortleben. Das Erdichtete, Unwirkliche ist in dem Begriff ein hervorstechendes Merkmal. Es ist in der Bildlichkeit der Naturreligion erst unter dem Ein-

fluß des exakten Naturerkennens hervorgetreten, und erst damit ist der Begriff des Mythus mit seinem Gegensatz zu dem religiös Wirklichen, religiös Lebendigen entstanden. Eben dieser Gegensatz muß der Grund dafür sein, daß jeder in Drews' mythischem Jesus einen Angriff auf die Wahrheit des christlichen Glaubens erkannte. Unwirklichkeit ist in dem Begriff das, woran man zuerst denkt, wenn etwas unter religiösem Gesichtspunkt als mythisch bezeichnet wird. Geschieht dies dagegen vom ästhetischen Gesichtspunkt aus, so tritt das mit dem Naturgefühl gegebene Moment hervor, und der Eindruck von etwas Tiefsinnigem, Deutungsvollem stellt sich ein.

Bildlich sind alle religiösen Aussagen, da sie nur im bildlichen Verständnis der Unzeitlichkeit und Unräumlichkeit des religiösen Erlebens teilhaftig sind; und auf Grund dieser Transszendenz kann man sagen, daß umgekehrt alle Bildlichkeit, recht verstanden in ihrer Tiefe, von religiös-sittlicher Bedeutung ist. All things with which we deal preach to us. What is a farm but a mute gospel? (Emerson). Auch alle Aussagen der Schrift haben nur, bildlich verstanden, eine religiöse Bedeutung. Indem Weiß einige Wunder natürlich erklärt und damit zeitlich fixiert und vergeschichtlicht, nimmt er ihnen zugleich den religiös erbaulichen Wert, den sie in der Predigt nur dadurch erhalten, daß sie auf das Leben der Gemeinde „angewendet", vergegenwärtigt und so verbildlicht werden. Der Umstand, daß die Bildlichkeit des Mythus Naturbildlichkeit ist, kann nicht schon die unbedingte Ablehnung des Prädikats mythisch für den biblischen Jesus erklären. Auch in der Bibel dient die Bildlichkeit der Natur vielfach zur Vermittlung der Erkenntnis Gottes in seiner Herrschaft über die Natur, wenn sie auch zurücktritt hinter der geschichtlichen Bildlichkeit, die doch wiederum nicht völlig von der Naturbildlichkeit zu trennen ist, und auch der biblische Jesus ist Herr der Natur. — Immer bleibt die Bildlichkeit das in voller Breite Gemeinsame der biblisch-religiösen und der mythischen Vorstellungen, und die Wirklichkeit, welche für die ersteren im Gegensatz zu den letzteren beansprucht wird, muß eine Wirklichkeit auch des Bildlichen sein, nur daß sie von der Naturbildlichkeit allein

nicht so erreicht wird, daß sie dem kausalen Naturerkennen gegenüber festgehalten werden kann.

So sind denn bei der Verurteilung des Mythischen vom religiösen Standpunkt aus Nebenvorstellungen wirksam. Alle religiöse Bildlichkeit ist abergläubischer Vereigentlichung, magischer Mechanisierung ausgesetzt, weil alle bildliche Erkenntnis zur Verquickung mit kausal-eigentlicher neigt. Und das gilt nun wieder — bei ihrem schwachen eigenen Wirklichkeitsgehalt und entsprechend geringerem sittlichem Gehalt — vorzüglich von der Bildlichkeit der Naturreligionen. Mit ihren mythischen Vorstellungen hat sich darum überall abergläubisches Zauberwesen aufs engste verknüpft, und in Verbindung damit können auch noch die Schrecken des der mythischen Bildlichkeit im Grunde fremden Seelen- und Geisterglaubens ihr zugerechnet werden. In diesem Zusammenhang ist dann der Begriff des Mythischen noch anderweitig belastet. Bei den naturreligiösen Gottesvorstellungen kann die auch bei ihnen unverkennbare sittliche Bezogenheit völlig zurücktreten hinter dem Haften einer ungezügelten Phantasie an Vergleichspunkten, die ihrer Deutung entgegenkommen, und in der nachahmenden Symbolik des Kultus kann das zu den schlimmsten Ausschweifungen führen. Unter dem Zwang der Analogetik kann der Mythus den Göttern unsittliche Handlungen zuschreiben, welche ein tieferes Verständnis der Naturbildlichkeit dann doch wieder von eben diesen Göttern gestraft werden läßt. — Es ist erstaunlich, mit welcher Widerstandskraft das religiöse Gefühl der Alten diese Spannung ertragen hat. Wohl wird man von ihr auch noch in der biblischen, vorzüglich in der katholischen Frömmigkeit finden, aber darin dann auch die mythische Denkweise.

Demnach kann unterschieden werden zwischen abergläubisch entarteter, mit abergläubischen Vorstellungen verquickter mythischer Bildlichkeit, rein mythischer, die als solche nur noch poetisch abgeschwächten Wirklichkeitswert besitzt, und religiöser Bildlichkeit, für welche der Glaube volle Realität, volle Wahrheit beansprucht. — Diese Realität kann aber nicht dem geschichtlich kausalen Erkennen entstammen. Rein historische und bildliche Betrachtungsweise sind disparat. Zusammentreffen können sie wohl in derselben Dar-

stellung in der Art, daß die historische Schilderung, z. B. die vom Heldentod des Leonidas, als Verbildlichung eines Gefühls, hier also der Vaterlandsliebe, angesehen werden kann. Indessen wird sich eine, wenn auch nur leise idealisierende Abänderung des geschichtlichen Objekts bei der poetisch bildlichen Betrachtung immer einstellen. In der Darstellung der religiösen Bildlichkeit aber, welche das Tun Gottes in den Vorgängen aus dem Natur- und Menschenleben kenntlich macht, wird das geschichtliche Verständnis auch da, wo die Darstellung das göttliche Tun nur, unter Absehen von dem bestimmten kausalen Zusammenhang, in unbestimmter Weise hinzugedacht werden läßt, immer Ungeschichtliches finden und als seine Aufgabe erkennen, es auszuscheiden. Man redet dann von Idealisierung, bei stärkerem Hervortreten von Mythus und Sage, und dazu muß für das geschichtliche Verständnis doch auch das gehören, was in seiner Bildlichkeit für den Glauben **nicht** mythisch, sondern **wirklich** ist.

IV.

Hier zeigt sich eine besondere Schwierigkeit für die Anwendung des Begriffs Mythus. Die Unwirklichkeit, die damit von einer Vorstellung ausgesagt wird, daß man sie mythisch nennt, ist sowohl die Unwirklichkeit, welche dem Bildlichen als solchem und damit auch dem spezifisch religiösen eignet und auf dem Gegensatz der bildlichen Erkenntnis zur raumzeitlichen kausalen beruht, als auch die Unwirklichkeit, welche im Gegensatz zu der religiösen Wirklichkeitsgewißheit der religiös lebendigen — in unserm Fall also der biblischen — Vorstellungen von den andern religiös bildlichen Vorstellungen ausgesagt wird, womit immer noch das Bewußtsein der Unzulänglichkeit aller Bildlichkeit verbunden bleibt. Wenn nun etwas vom historischen Standpunkt aus als Mythus bezeichnet wird, so kann ihm die Unwirklichkeit nur im ersten, allgemeineren Sinne beigelegt werden. Aber da man nicht daran gewöhnt ist, die obige Unterscheidung zu machen, wohl aber daran, der Geschichte in Glaubensfragen ein Bestätigungsrecht einzuräumen, so wird man, wenn etwas durch die historische Kritik als mythisch bezeichnet wird, dies Urteil immer

wieder im Sinne einer religiösen Beurteilung und also Verurteilung verstehen. Trotz jener für ihre Zwecke störenden nächstliegenden Bedeutung wird die Geschichte doch an dem Begriff Mythus auch für die biblischen Vorstellungen festhalten müssen. Sonst müßte sie ihn ja ganz aufgeben, wollte sie nicht durch Unterscheidung doch wieder das Mißverständnis veranlassen, das es zu heben gilt, und den Schein weiter erwecken, als ob sie über religiöse Wahrheiten zu erkennen vermöchte. Das religiöse Bewußtsein aber kann an Einsicht in die Selbständigkeit seiner Wahrheitsgewißheit gewinnen, wenn es den Anstoß überwinden lernt, der darin liegt, daß vom historischen Standpunkt aus seine Vorstellungen als Mythen bezeichnet werden können. Es findet dafür schon das Zeugnis des Paulus 1 Kor. 2, 14 vor: „Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geist Gottes, es ist ihm eine Torheit, und kann es nicht erkennen; denn es muß geistlich gerichtet sein." Und das andere von der „göttlichen Torheit", unter welcher es „Gott gefiel", vor der Welt das Geheimnis seiner Weisheit zu verbergen (1 Kor. 1, 21 ff.). Liegt nicht gerade im Begriff Mythus beides: göttlich und doch Torheit?

In etwas hat sich uns die verwickelte Sachlage geklärt. Wir erkennen, daß die liberale Theologie, wenn sie in der Bibel den historischen Jesus auch als Glaubensgrund festhalten will, in ihm die Wirklichkeit sucht, welche der Glaube im Gegensatz zu der poetischen Bildlichkeit des Mythus verlangt. Und wir verstehen, wie sie bei dem Versuch, den historischen Jesus näher zu bestimmen, das Bildliche und damit gerade alles das ausscheiden muß, in dem der Glaube den lebendigen Jesus als seine Wirklichkeit von jeher gefunden hat und auch nur finden kann. — Wir können aus dem oben Dargelegten aber auch noch das Verhalten der positiven Theologie verstehen, welche ebenfalls für einen historischen Jesus eintritt, den sie zum Unterschied wohl den geschichtlichen biblischen nennt, um damit anzudeuten, daß sie, was die Kritik der liberalen Theologie als mythisch ausscheidet, in seiner religiösen Bildlichkeit als zugleich geschichtlich verstanden wissen will. Und endlich können wir auch noch verstehen, daß

diese Geschichtlichkeit der positiven Theologie — manchmal auf das Wunder der Auferstehung beschränkt, manchmal auf die meisten, höchst selten auf alle Wunder ausgedehnt — für die modernen Denkgewohnheiten ein in sich widerspruchsvoller Begriff ist [1]).

Ist der biblische Jesus Geschichte oder Mythus? — Die Geschichtswissenschaft kann sich beruhigen bei der Antwort, er sei Mythus und Geschichte in nach Beschaffenheit der Urkunden unlösbarer Verbindung. „Vielleicht unlösbar und jedenfalls noch nicht gelöst", sagt davon der Historiker Seeck (bei Drews, Christusmythe II, S. 67). Aber es liegt in diesem Unlösbar immer noch etwas anderes und mehr, als man etwa der Verbindung von Mythus und Geschichte in den altrömischen Königsgeschichten zusprechen kann. Nicht über den Charakter des Geschichtlichen ist man sich da irgendwie im unklaren; die ganze Schwierigkeit beruht auf dem großen zeitlichen Abstand der fraglichen Ereignisse von der Zeit, aus welcher die sichere Beurkundung von damit zusammenhängenden Ereignissen vorliegt. Anders bei den neutestamentlichen Berichten. In Zeugnissen, welche bis auf wenige Jahre nach dem Tode Jesu zurückgehen, findet sich die Verbindung von Geschichte und Mythus, welche, wie wir uns noch eben aus Weiß' Aussagen überzeugten, sich allen kritischen Bemühungen gegenüber bisher als unlösbar erwiesen hat, und gerade aus dem geringen zeitlichen Abstand ergibt sich die Unlösbarkeit. Daß bei demselben die Frage allen Ernstes möglich ist, ob nur Mythus, ob auch Geschichte, und daß es trotz dem-

1) Letzthin hat sich die liberale Theologie diese Unterscheidung zwischen „Historischem" und „Geschichtlichem", die doch nur der zwiespältige orthodoxe Geschichtsbegriff überhaupt möglich macht, anzueignen versucht. Sie will nun ihrem historischen Jesus gegenüber die Sache des „geschichtlichen" verfechten. Es ist das ein sogenannter geschichtlicher Jesus, in dessen Besitz der Glaube „gelassen" mit ansehen könnte, „daß die Unhistorizität Jesu" — die Notwendigkeit dieser Wortbildung sagt schon genug — „nachgewiesen würde". (Freienius, ZThK. 1912, S. 262). — Die Verfechter dieses geschichtlichen Jesus müßten schon dekretieren, daß die deutsche Sprache auf den gemeinen Gebrauch der Wörter: geschichtlich, ungeschichtlich, Geschichtlichkeit, Ungeschichtlichkeit verzichtet und man statt dessen immer nur: historisch, unhistorisch, Historizität, Unhistorizität sagen darf.

selben nicht möglich ist, über die Gewißheit hinauszukommen, daß Jesus auch Geschichte ist, darin besteht das Besondere.

Der Glaube muß antworten: weder Mythus noch Geschichte. Dabei aber kann sich weder die Wissenschaft vom Glauben beruhigen, noch, nachdem ihm die Frage so nahe getreten ist, der denkende gläubige Laie.

V.

Dem bisher Erörterten zufolge muß das Dritte, in dem die unlösliche Verbindung von Mythus und Geschichte gegeben ist, in dem Zeugnis der Bibel und zwar da gesucht werden, wo sie über die Erkenntnis Auskunft gibt, daß Jesus von Nazareth, der Mensch Jesus, Sohn Gottes ist. Das ursprünglichste und bestimmteste Zeugnis darüber findet sich bei Paulus; und daß hier der Tiefpunkt ist, dem die Glaubensgedanken zustreben, zeigt sich auch bei Drews und Weiß. Beide erkennen hier das „größte Rätsel", das schwerste Problem, und formulieren es übereinstimmend. Drews fragt (Christusmythe I, 209): „Oder wie sollen wir es uns erklären, daß jenes ‚einfache Menschenkind', wie es uns geschildert wird, schon so bald nach seinem Tode zu jenem ‚mystischen Fabelwesen', zu jenem ‚himmlischen Christus' erhöht werden konnte, wie uns dieser in den Briefen des Paulus entgegentritt?" Und in seiner Broschüre: „Hat Jesus gelebt?" heißt es (S. 2), die historische Theologie habe sich die größte Mühe gegeben, diese „psychologische Ungeheuerlichkeit", dieses „größte aller Wunder" in der Urgeschichte des Christentums zu erklären, fühle sich aber durch ihre „eben nicht sehr geschmackvolle Erklärung" „offenbar selbst nicht ganz befriedigt". Weiß seinerseits fragt (Jesus von Nazareth usw. S. 111): „Wie ist es nur möglich, daß so bald nach dem Tode Jesu nicht nur seine Erhöhung zum göttlichen Weltherrscher geglaubt (Urgemeinde), sondern eine Verschmelzung vollzogen wurde zwischen einem völlig überirdischen, völlig ungeschichtlichen, ja im Grunde ganz unpersönlichen Begriffswesen (der ewige Gottessohn, der himmlische Mensch, der Gott, der Logos) und einer individuellen, geschichtlich menschlichen Persönlichkeit?" Und von Drews' Lösung des

Problems, die ja auch eine psychologische ist — nur daß Drews begreiflich machen will, wie Paulus dazu gekommen sei, in dem Gott Jesus einen Menschen zu sehen, während die liberale Theologie das Umgekehrte versucht —, erklärt wiederum Weiß, er habe sich vergeblich bemüht, Drews' tiefsinnige Sätze zu verstehen und sei allmählich zu der Erkenntnis gekommen, „daß hier eine hoffnungslose Unklarheit des Denkens vorliegt, die man zunächst gar nicht für möglich hält“ (S. 110). Im II. Teil der „Christusmythe“ bevorzugt Drews denn auch die Annahme, daß sämtliche Paulinische Briefe unecht seien und ein Paulus vielleicht gar nicht gelebt habe. — Bis jetzt hat er ihn in einem Sternbild noch nicht wiederentdeckt.

Was sagt das Zeugnis der Schrift? „Da es aber Gott gefiel“, schreibt Paulus (Gal. 1, 15—16), „daß er seinen Sohn offenbarte in mir.“ Der Geist als der Geist Gottes und Christi ist es, in und durch den ihm die Gewißheit von der Realität der Bildlichkeit wird, in der er von dem Augenblick der Offenbarung an die Botschaft von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, verkündigt. Dies Geisteszeugnis ist dem „natürlichen Menschen“ unvernehmlich, nur wer Christi Geist hat, dem sind die „Tiefen der Gottheit“ offenbar, und er gehört zu denen, die „auf das Unsichtbare sehen“. Von dieser Offenbarung gilt also nicht, daß durch sie für das Denken der große Widerspruch zwischen der individuellen, geschichtlich menschlichen Persönlichkeit und der ewigen Gottheit in Christus gehoben werde. Vielmehr beläßt es die Schrift bei dem schroffsten Gegeneinander: Ärgernis und höchster Ruhm, Torheit und höchste Weisheit, Tod und Leben. Ja es ist, als ob die Gewißheit des Glaubens immer wieder sich an dem Bewußtsein solchen Gegensatzes entzünden müsse und eben darum ihr Brennpunkt das Kreuz ist.

Im Hinblick darauf muß nun zunächst das Bedenken schwinden, als sei der Glaube der Jünger, die mit Jesus gegessen und getrunken, die unter seinem Kreuz gestanden haben, noch undenkbarer als der des Paulus. Denn wenn Paulus in seiner Verkündigung sich und seine Hörer immer wieder unter das Kreuz stellt, weil dies Ausgangspunkt und Stärkung seines Glaubens

ist, ohne das er auch keine Gewißheit der Auferstehung hat, so darf man doch nicht meinen, es sei ein Erschwernis für das Zustandekommen ihres Glaubens gewesen, daß die ersten Jünger unter dem Kreuz gestanden, und die, welche dem Anfänger und Vollender des Glaubens am nächsten gestanden, hätten nicht die Anfänger des Glaubens werden können. Wenn Weiß bei der Urgemeinde noch nicht den vollen Auferstehungsglauben, sondern nur den Glauben an einen im Augenblick des Todes ins Paradies entrückten, zu Gott erhöhten Jesus annehmen möchte (S. 32), so läßt er den Glauben der Urgemeinde eine Konzession an die Sichtbarkeit und Zeitlichkeit der Dinge machen, die dann von ihr noch vor der Bekehrung des Paulus, der schon die Predigt vom Auferstandenen übernimmt (1 Kor. 15, 3 ff.), müßte zurückgenommen worden sein. Ihm hat sich der Gekreuzigte und Auferstandene offenbart in der Kraft des über alle Sichtbarkeit und Zeitlichkeit also triumphierenden Glaubens, daß er gewiß ist, daß er und alle Gläubigen mit Christus, in dem sie alle eins sind, auferstanden sind und „in die Himmelswelt versetzt sind" (Eph. 2, 5—7).

Für diese Redeweise haben Drews und Weiß die gleiche Erklärung aus dem Platonischen Realismus. Mit ihrer Unterscheidung der mythischen Begriffsdichtung Platos von der wissenschaftlich korrekten Begriffsbestimmung des Aristoteles werden wir aber nur wieder zu der Unterscheidung von mythischem und historischem Jesus zurückgeführt. Rein logisch ist sicherlich die Glaubensvorstellung in der Realität ihrer Bildlichkeit, bei deren Widerspruch zu aller sinnlichen Erfahrbarkeit, überhaupt nicht zu erreichen, so wenig wie vom historischen Jesus aus der biblische des Glaubens und umgekehrt. — Muß es denn aber nicht als uferlose Phantasterei, die an Wahnsinn grenzt, erscheinen, wenn einer für die Bildlichkeit Realität in Anspruch nimmt? — Wahnsinn ist Paulus' Rede und ist seither die Rede vom Auferstandenen immer wieder gescholten worden. Und man kann im allgemeinen auf Grund der Kirchengeschichte sagen, diese Anklage habe sich, so oft sie ausdrücklich wiederholt worden, immer wieder als ein gutes Zeichen für die Angeklagten herausgestellt, für den

nämlich, der wie Paulus sich der Realität der biblischen Bildlichkeit immer wieder versichert hat am Kreuz Christi, an dem unbedingten Vertrauen auf „das Unsichtbare“, das sich am Kreuz Christi als Kraft Gottes in erlösender Liebe offenbart hat (1 Kor. 1, 18). Wenn Paulus nicht dafür hält, daß er etwas wisse, „ohne allein Jesum Christum, und zwar den gekreuzigten“ (1 Kor. 2, 2), so ist das, was er von der Kraft des Glaubens, der „in der Liebe tätig ist“, zu verkündigen weiß, eben das, was er von dem Gekreuzigten weiß, und nur für eine Bildlichkeit beansprucht seine Verkündigung Realität, deren Realität allein unter dem Kreuz Christi festgehalten werden kann, d. i. die Bildlichkeit einer Gotteserkenntnis, für welche es nur die Gewißheit der Tat des unbedingten Vertrauens gibt (Röm. 1, 17).

Aber auch die liberale Theologie kommt, wenn sie mit einem durch den Nominalismus bestimmten Wirklichkeitssinn von dem, was für diesen mythologische Begriffsdichtung ist, auf den historischen Jesus als die Wirklichkeit des Glaubens zurückzugehen versucht, bei dem „kämpfenden, betenden, glaubenden Jesus“, kommt in Gethsemane und beim Kreuz an und erkennt dort die Größe des unbedingten Vertrauens. Hat sie damit nicht auch, was für Paulus das Wesentliche ist, ohne die für das Denken der Neuzeit wunderlich und unverständlich gewordenen Formeln? — Sie hat dort das Beispiel des höchsten wirklichen G l a u b e n s. Paulus bezeugt, dort gefunden zu haben die höchste Wirklichkeit des G e g l a u b t e n. Verbunden ist beides unzertrennlich, doch nur so, daß die höchste Wirklichkeit des Geglaubten nicht erkannt wird ohne höchsten wirklichen Glauben. Aber aus der Wirklichkeit des Glaubens ergibt sich noch nicht für andere die Wirklichkeit des Geglaubten. Zwar haben bekanntlich die liberalen Theologen sich oft für die Wirklichkeit des „Vatergottes“ auf die Wirklichkeit von Jesu Glauben an ihn als den rechten Gottesbeweis berufen, während sie es doch ablehnten, den Glauben der Jünger an den Auferstandenen als Beweis für die Wirklichkeit der Auferstehung gelten zu lassen; indes dort versagt wie hier das begriffliche Denken, und die letzte Gewißheit fehlt. — Nur in der bildlichen Erkenntnisweise der Bibel ist in Jesus mit dem

höchsten wirklichen Glauben auch die höchste Wirklichkeit des Geglaubten gegeben in der Erkenntnis, daß die πίστις, wie sie Jesus am Kreuz bewiesen hat, nicht die Tat eines Menschen, sondern Gottes Tun im Menschen ist: „Denn Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnte" (2 Kor. 5, 19). Wie alles Tun Gottes nnr bildlich erkannt werden kann, so kann auch dies höchste Tun sich allein im höchsten Bild offenbaren — „da es aber Gott wohlgefiel, daß er seinen Sohn offenbarte in mir" — für den Glauben, der sich damit auch selber als gottgewirkt, als Tat Gottes weiß. Und wie jedes Bild göttlichen Tuns ein Wunder impliziert und jedes Wunder ein Bild expliziert, so entfaltet sich die Kraft des Kreuzestodes im Wunder der Auferstehung. Das „Nicht aus eigener Vernunft und Kraft" ist der Grundton des Zeugnisses vom geoffenbarten Jesus als des Zeugnisses „nicht von Menschen, sondern das Gott zeuget von seinem Sohn", davon Johannes schreibt: „Das ist das Zeugnis, daß uns Gott ewiges Leben gegeben hat, und solches Leben ist in seinem Sohn" (1 Joh. 5, 11).

Eins sei hier noch hervorgehoben. Verhängnisvoll scheint für die Berufung auf das Schriftwort die Unsicherheit über die Authentizität der aramäisch gesprochenen Herrnworte, zu schweigen von den Schwierigkeiten, welche sonst noch das Vertrauen auf den Bibeltext bedrücken. Drews kann auf M. Kählers Erklärung verweisen, daß wir „kein einziges authentisches Wort Jesu" besitzen (Chrm. I S. 195). Und auch dem Ungelehrten muß es, wenn er darauf aufmerksam gemacht wird, einleuchten, daß man unter dem literarkritischen Gesichtspunkt in der Schrift nichts sehen kann als ein Zeugnis von dem, was der Inhalt des alt- und neutestamentlichen Gemeindeglaubens älterer und späterer Zeiten war. Selbst das am häufigsten angeführte der Kreuzesworte: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun", findet sich in besonders zuverlässigen Handschriften nicht. — Für den Historiker, für den Verfasser eines Lebens Jesu ist diese Sachlage eine Kalamität. Aber gerade in diesem Punkt gibt das Zeugnis der Bibel tiefe und für die erbauliche Betrachtung besonders köstliche Aufschlüsse über sein eigenes Wesen, die auch

verstehen lassen, weshalb die erbauliche Schriftbetrachtung von jenen doch jederzeit naheliegenden Bedenken so unangefochten bleiben konnte und kann.

Der Geist Christi, so lesen wir 1 Petr. 1, war in den Propheten und bezeugte im voraus seine Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit und verkündigte in den Aposteln die Botschaft von der Erlösung und macht das in der Gemeinde verkündigte Wort zu „lebendigem Wort Gottes“, aus dem der Gläubige wiedergeboren wird und das „in Ewigkeit bleibt“. Von diesem Geist verheißt der Herr selber, daß er die Gemeinde „in alle Wahrheit leiten“, „nichts von ihm selber reden“ und sie „an alles das erinnern wird, was er ihnen gesagt hat“ (Joh. 16, 13 ff. und 14, 26).

Es hängt das wieder aufs engste zusammen mit der oben näher bestimmten Art der Bildlichkeit aller Gotteserkenntnis, ihrer Unzeitlichkeit und anschauenden Vergegenwärtigung. Alle erbauliche Betrachtung, beim Lesen der Schrift, im Gebet, Predigt und Lied, gründet sich darin noch heute; und wie Jesus noch heute darin erlebt wird, so hat sie auch die Berichte der Evangelien über seine Taten und Worte bestimmt. Daraus ergibt sich auch das Eintragen der alttestamentlichen Vergangenheit und das Zurückverlegen aus dem Leben der Urgemeinde in das Leben des Herrn. Dem Historiker ist beides ein Anzeichen der Ungeschichtlichkeit, dem gläubigen Betrachter aber, zu dessen Leben Tat und Rede wieder wird, ist solch Zusammenhang ein Anzeichen vom prophetischen Wirken des Geistes im Wort — von der Inspiration der Schrift (vgl. oben S. 265). Er sieht sich hineingestellt in einen wunderbaren Zusammenhang, Anfang und Ende aller Dinge, Weltschöpfung und Welterneuerung umfassend, so daß sich eins im andern widerspiegelt. In dieser Welt erschließt sich so seinem Geist eine höhere, ewige Welt. Aus all den menschlichen Verfassern, deren Zahl die literarische Kritik schier ins Unendliche vermehrt hat, redet ihm ein Geist, der auch in ihm ist und alles auf Christus deutet — der Geist „Christi und Gottes“.

Das ist aber nicht etwa — von geistlosem, allegorischem

Deuteln abgesehen — ein nur völlig subjektives, willkürliches Auslegen, sondern von tiefster, auch für den Historiker nachweisbarer Bedeutsamkeit, nur daß für diesen das Schriftwort dadurch zum Mythus wird und der Philosoph Drews darauf seine Christusmythe aufbaut. — Wenn die Theologen gemeint haben, sie müßten um der Widersprüche und Ungenauigkeiten willen, welche die Kritik in der Schrift aufgedeckt hat, die Wortinspiration aufgeben, so zeigt sich hier, in welchem Sinn dieser Begriff noch immer von der tatsächlichen Beschaffenheit der Schrift gefordert wird, welchen unverlierbaren Inhalt er hat, ja, wie er geradezu unentbehrlich ist und nur vor mechanischer Vergröberung geschützt zu werden braucht. Er dient eben der Gewißheit des Glaubens um die besondere Qualifikation des Schriftworts zum Ausdruck, darnach es für das Wissen eine unlösbare Verbindung von Mythus und Geschichte ist.

Angenommen, diese Verbindung würde einmal gelöst, so würde das, darin hat Drews recht, die Auflösung der christlichen Religion bedeuten, zugleich aber die Entstehung einer neuen, zu welcher sich die zum bloßen Mythus gewordenen biblischen Vorstellungen verhalten würden wie die naturreligiösen zu denen des christlichen Glaubens. Es wäre das also auch keine völlige Auflösung und denkbar nur auf Grund einer höheren Gotteserkenntnis eines größeren Propheten, in dem sich die Verbindung wiederherstellte. Der geschichtliche Jesus wäre damit hinfällig oder religiös irrelevant geworden. — Muhammed hat das nicht zuwege gebracht. — Durch die Auffindung der genauesten historischen Urkunde könnte eine Auflösung im umgekehrten Sinne nicht bewirkt werden. Einen Glauben an geschichtliche Urkunden gibt es eben nicht. Der Glaube macht Herzen und Hände willig für die Mission im heiligen Lande, aber nicht für die im Interesse der Geschichtswissenschaft daselbst unternommenen Ausgrabungen. An sie knüpft der Christ weder Hoffnungen, noch Befürchtungen. Er weiß von einer Offenbarung göttlichen Tuns in Christus, durch die alles Geschehen und alle Geschichte gesetzt ist, die wohl im geschichtlichen Zusammenhang erkannt wird, aber nur in dessen Bildlichkeit. An Jesus im Glauben festhalten wollen im Wider-

spruch mit Urkunden, die man doch als geschichtlich anerkennen müßte, hieße an Jesus als Offenbarung Gottes in der Geschichte festhalten wollen im Widerspruch zu dem sich in aller Geschichte offenbarenden göttlichen Tun.

Die Geschichtswissenschaft wird ja eine absolute Unlösbarkeit der tatsächlichen Verbindung von Mythus und Geschichte nicht zugeben können, vielmehr immer an der Möglichkeit festhalten, daß mittels historischer Urkunden der historische Jesus nachgewiesen werde. — Das ist ja selbstverständlich etwas anderes als der Versuch der liberalen Theologie, aus der Schrift einen Jesus herauszukritisieren, der als historischer im Gegensatz zum biblischen Glaubensgrund, höchste Offenbarung Gottes. — Man überlege aber, wie eine solche Urkunde beschaffen sein müßte, welche die Lösung jener Verbindung bedeutete! Um Abweichungen, Widersprüche in bezug auf historische Angaben in der Schrift könnte es sich dabei nicht handeln. Dergleichen ist schon nachgewiesen worden und ist allerdings für die orthodoxe Fassung von der Geschichtlichkeit der Offenbarung eine Gefahr, nicht aber für die hier dargetane Bestimmung, die alles rein Historische ausschließt, eben wie alles rein Mythische. Daß jene Nachweise und die vom Einfluß babylonischer Mythologie in der Tat das Ansehen der orthodoxen Schriftlehre bereits stark erschüttert haben, während die von dem biblischen Jesus ausgehenden Lebenswirkungen sich in alter Freiheit und Mannigfaltigkeit weiter durchsetzen — auch gerade wieder in letzter Zeit —, mag als indirekte Bestätigung des Offenbarungsbegriffs gelten, den wir der Bibelkritik gegenüber aus dem Schriftzeugnis gewonnen haben. Wie tief aber auch etwa der Mensch Jesus in jenen hypothetischen Urkunden herabgesetzt würde, die Erniedrigung könnte nicht tiefer sein, ihn nicht mehr vermenschlichen als dies bereits durch die Schrift geschieht; eher könnte noch das Umgekehrte zu fürchten sein. Davor sichert jedoch wiederum jenes Schweigen der gleichzeitigen Historiker, das schon oben (S. 256) zugunsten des biblischen Jesus geltend gemacht wurde. Auf alle Fälle aber würde eine Urkunde, welche es als undenkbar erscheinen ließe, daß der Glaube in dem Menschen Jesus die Erfüllung der alttestament-

lichen Verheißungen, das Ebenbild Gottes erkannt, eben damit als unecht, als unhistorisch erwiesen werden nach dem eigenen Gesetz der Geschichtswissenschaft, wie aller Wissenschaft, darnach nichts geschieht ohne ausreichende Ursache. — Weiß zeigt in seinem Schlußwort mit einer gewissen, auch von Drews bemerkten Inkonsequenz dieselbe Sachlage von der andern Seite: „Auch wenn wir heute eine Inschrift fänden, auf der der Statthalter Pontius Pilatus mit aller Feierlichkeit bezeugte, er habe an dem und dem Tage Jesus von Nazareth, der ein König der Juden sein wollte, kreuzigen lassen, so könnte dies die Wucht des Selbstzeugnisses (!) nicht verstärken, das in den Evangelien vorliegt — und in dem Lebensstrom, der von Nazareth und Golgatha ausgegangen ist und der in Jahrtausenden nicht versiegen wird."

Kann sie im Grunde nichts davon und nichts dazu tun, was bedeutet die Geschichtswissenschaft noch für den christlichen Glauben? — Direkt nichts. — Und doch gehört zu seiner Gewißheit die Gewißheit von der Geschichtlichkeit Jesu? — Allerdings, aber nicht anders als eingeschlossen in die Gewißheit der Offenbarung, in welcher das göttliche Tun in Christo sich in dem geschichtlichen Leben der alt- und neutestamentlichen Gemeinde und der Einzelnen in ihr offenbart, nicht anders demnach, als daß in und mit diesem Tun erst alle Geschichte in ihrem Naturzusammenhang gesetzt ist, und nicht so, daß erst aus der Erkenntnis des natürlichen geschichtlichen Zusammenhanges die Erkenntnis Gottes in seinem Tun gewonnen werden müsse. Die dahingehenden Versuche der liberalen Theologie, Versuche, die religiöse Erkenntnis auf Geschichte, wie sie Objekt der Geschichtswissenschaft ist, zu gründen, ergaben, daß der Historiker das als ungeschichtlich bezeichnen mußte, was „viele Christen gerade mit der größten Inbrunst verehren" (Jülicher), ja, davon auch er für seinen Glauben vieles nicht missen kann. Um gerade dieses festzuhalten, wollte Drews seinerseits das Historische gänzlich abweisen, und es zeigte sich, daß solch Unterfangen von Christen jeglicher Richtung und auch von Nichtchristen als schwerer Angriff auf die Wahrheit des Glaubens empfunden wurde.

Gegen diesen Angriff konnten aber gerade die liberalen Theo-

logen Hilfe leisten. Sie konnten es um deswillen, daß sie von demselben exakt wissenschaftlichen Geschichtsbegriff ausgehen wie der Angreifer. Sie werden auch leichtes Spiel haben mit der Erklärung für die Entstehung des Christentums ohne einen geschichtlichen Jesus, die Drews im II. Teil seiner Christusmythe gibt. Aber während sie leicht darzutun vermögen, daß, was Drews von Geschichtlichem an die Stelle des geschichtlichen Jesus setzen will, vor dem Urteil der Geschichte nicht besteht, können sie sich nicht länger der Einsicht mehr verschließen, daß, was sie an die Stelle des von der Geschichte als mythisch Bezeichneten setzen wollen, die Bedürfnisse des Glaubens nicht befriedigen kann.

Der Gemeindeglauben wird wohl noch lange der Meinung zuneigen, daß der zwiespältige Geschichtsbegriff der orthodoxen Theologie sein Interesse am besten vertritt[1]). Es ist dieser eben schon gebildet worden mit Rücksicht auf die Bildlichkeit der Schrift, an welcher der Gemeindeglauben ein ebenso vitales Interesse hat wie an ihrer Geschichtlichkeit. Der orthodoxe Geschichtsbegriff verlangt darum für das biblische Wunder die Anerkennung seiner empirischen Tatsächlichkeit. Er will es nicht natürlich erklärt, aber doch eingefügt haben in den kausalen Zusammenhang, seine Bildlichkeit zusammengefaßt mit empirischer Eigentlichkeit. Wer bei diesem Geschichtsbegriff stehen bleibt, der ist philosophisch an den Widerspruch gegen die wissenschaftliche Grunderkenntnis gebunden, die durch Kant nur ihre klassischen Aus-

1) Bereits 1892 hat M. Kähler im Namen des Glaubens mit überzeugender Klarheit und Kraft dagegen protestiert, daß man im Namen des Glaubens die Bibel als geschichtliche Urkunde in Anspruch nehme. Soweit dieser Protest sich gegen die Leben-Jesu-Theologie richtete, hat er tiefe, nachhaltige Wirkungen gehabt; was er aber an neuer zukunftsreicher Erkenntnis der Gemeinde zu bringen hatte, ist wenig beachtet worden. Es möchte anders gekommen sein, hätte der Mann so großen Vertrauens seine Absicht ausführen können, von seinem vielgenannten Vortrag über den „sogenannten historischen Jesus und den geschichtlichen biblischen Christus" ein 3. Auflage „unter Auseinandersetzung mit der veränderten Lage in der Theologie" ausgehen zu lassen.

drucksformen erhalten hat, durch welche er der Gesetzmäßigkeit der Natur die Allgemeingültigkeit der Verstandesgesetze erkenntnismäßig gesichert hat [1]).

In seinem Aufsatz: „Der Kampf um die Christusmythe" (Konserv. Monatsschr. 1910 XI S. 1120) zieht Dunkmann nur die Konsequenz seines orthodoxen Geschichts- und Wunderbegriffs, wenn er erklärt, daß er den „Wissenschaftsidealismus" nicht mitmachen will, weil schon Natur und Geschichte ein göttliches Mysterium sind. — Wenn es so steht, möchte einer sagen, um so schlimmer für die Kantische Philosophie und die wissenschaftliche Erkenntnis! — Gewiß, wenn ihr kritischer Idealismus wirklich unvereinbar wäre mit der religiösen Wahrheitsgewißheit, der er nach der Meinung seines Urhebers vielmehr zu dienen bestimmt ist. Aber durch die orthodoxe Vereigentlichung, Vergeschichtlichung des Wunders wird die Bildlichkeit der Schrift vielmehr in ihrer Unzeitlichkeit, ihrem Gegensatz zur Sichtbarkeit beeinträchtigt und ihrer Lebenskraft beraubt. Unter den Vorurteilen, welche der orthodoxe Wunderbegriff gegen ihre Wunder erweckt hat, hat die

1) Zwar hat Drummond seinerzeit große Erfolge sittlicher und religiöser Art damit erzielt, daß er die Bildlichkeit der Naturvorgänge in eine gewisse Verbindung mit ihrer Gesetzmäßigkeit brachte; dennoch sind Naturbildlichkeit und Naturgesetzmäßigkeit völlig disparat, und auch Drummond konnte sie nicht anders verbinden, als daß er bei den betreffenden Naturvorgängen darauf verweist, daß sie als solche auch gesetzmäßig sind. Das Bedenkliche bei diesem Verfahren ist, daß es die Vorstellung erweckt, als solle die Glaubensgewißheit auf die Gewißheit der Naturgesetze gegründet oder durch sie gestärkt werden, während doch die unbedingte Gültigkeit von Naturgesetzen mit dem Gottesglauben nur zusammengedacht werden kann mittels des konsequentesten „Wissenschaftsidealismus", für den Raum und Zeit subjektive Anschauungsformen sind, so daß der bildlichen Erkenntnis in ihrer räumlichen und zeitlichen Entschränkung der höhere Wirklichkeitswert bleibt, und vielmehr geredet werden kann vom Geistesgesetz in der Naturwelt, deren Notwendigkeit darauf beruht, daß der Geist nur das seinen Denkgesetzen Konforme in ihren Erscheinungen vorzustellen vermag. — Indessen wirkt selbst noch in jener Verlarvung bei Drummond die religiös-sittliche Kraft der Naturbildlichkeit. Bemerkenswert ist, wie sehr das Bibelwort in seinem Offenbarungszusammenhang bei Drummond zurücktrit. Er fand denn auch bei dem strengen Bibelglauben den stärksten Widerspruch.

Bibel in unseren Tagen nicht weniger leiden müssen als unter der liberalen Bibelkritik. Und doch sind die Orthodoxen bei ihrem Widerspruch gegen Kant nicht philosophisch, sondern nur biblisch interessiert. Haben sie erst auch ganz allgemein die Möglichkeit des Wunders als eines zeitlich bestimmten Ereignisses zu begründen gesucht, so geht ihnen das doch selber wieder zu weit, und sie suchen nach Gründen, die Tatsächlichkeit auf die biblischen Zeiten einzuschränken. — Aber was sie so für die Wahrheit des Schriftzeugnisses zu erreichen scheinen, ist ein trügerischer Gewinn.

Ob man das biblische Wunder natürlich erklärt; ob man darin ein Ereignis sieht, das wohl den natürlichen Ordnungen entspricht, jedoch in einer für unser beschränktes Wissen unerklärlichen Weise; ob man, wie Dunkmann, darin „absolut einzigartige Phänomene nach dem Verstand unzugänglichen übernatürlichen Ordnungen" sieht: für die erbauliche Betrachtung, für die religiöse Bedeutung des Wunders macht das keinen Unterschied. Solange für das Wunder eine empirische Wirklichkeit beansprucht, solange es in der zeitlichen Bestimmtheit einer Tatsache der Vergangenheit gesehen wird, hat die Bildlichkeit, in der allein es für alle religiöse Erkenntnis in Betracht kommt, ihre Realität an die empirische verloren. Konsequenterweise bleibt dann der erbaulichen Anwendung nur die Reflexion auf die Absichten Gottes. Er will durch die wunderbaren Ereignisse warnen oder locken, will daraus auf seine Gerechtigkeit oder auf seine Barmherzigkeit, in der er wie damals, so auch heute waltet, schließen lassen. Von da aus liegt dann der Übergang zu der Versicherung nahe, daß auch heute noch „dieselben" Wunder geschehen, „nur" nicht sichtbar, „nur" im „geistlichen Sinne". Dabei steht man unter dem Einfluß des Schriftzeugnisses; aber man wird ihm nicht gerecht. Die „geistlichen" Wunder sind da eben nicht dieselben; der geistliche Sinn der biblischen Wunder hebt alles raumzeitliche Bedingtsein auf, das man mit der empirischen Tatsächlichkeit meint für die Gewißheit der biblischen Wunder als erstes in Anspruch nehmen zu müssen; und mit dem „Nur" macht man das Geistlich-Unsichtbare, das für den Glauben das Wesen ist, zu einem

bloßen Schatten des Leiblich-Sichtbaren, in dem man ja die Gewißheit des Wunders zunächst sucht. So kommt man wohl zu den Wundern der Magie und des Spiritismus, die das Sichtbare zu ihrer Beglaubigung haben, aber nicht zu dem biblischen Wunder, bei welchem das Sichtbare seine Beglaubigung am Unsichtbaren hat.

Um dem zu entgehen, um nicht dazu mitzuhelfen, „gut katholische Resultate einzuheimsen", verlangt Dunkmann für das außerordentliche, einzigartige übernatürliche Phänomen denn auch noch die Bewahrheitung durch die lebendige Glaubenserfahrung, die doch wieder in ihrer bildlichen Vergegenwärtigung alle raumzeitliche Wirklichkeit verneint, welche er für das Wunder in erster Reihe auszumachen versucht hat. — Es ist eben ein Wagnis, die Begriffsbestimmungen des Meisters der Dialektik korrigieren zu wollen und das auf Grund der Schranken unseres Verstandeswissens, als ob er die ungebührlich ausgedehnt hätte und sein Verdienst nicht gerade darin bestünde, sie mit so sicherer Hand gezogen zu haben wie keiner vor ihm! — Bei Dunkmanns und ähnlichen Bestimmungen des Wunders bleibt für die Profangeschichte das vergleichsweise natürliche, nicht einzigartige Geschehen, und der heiligen Geschichte gehört das Übernatürliche an, das sich von dem „katholischen" Wunder durch die persönliche Glaubenserfahrung unterscheiden soll, darin es erst seine Bewahrheitung hat. Da nun dafür doch auch zugleich eine Wissenserkenntnis in Anspruch genommen wird unter Bestreitung der von Kant für diese aufgestellten Gesetze, so fragt es sich, was sind nun für den, welcher die persönliche Glaubenserfahrung nicht kennt, diese einzigartigen übernatürlichen Geschehnisse? — Jedenfalls nicht Profangeschichte, deren Inhalt Ereignisse bilden, die, im Gegensatz zu den Wundern im engeren Sinne, natürlich und gleichartig genannt werden müssen, und auch nicht heilige Geschichte, Offenbarung; denn das sind sie für den Glauben. Wodurch unterscheiden sie sich noch vom Mythus?

Hält der orthodoxe Wunder- und Geschichtsbegriff theoretisch nicht, was er verspricht, so auch praktisch nicht. Es gibt eine Anzahl Wunder in der Schrift, denen wird er geradezu gefähr-

lich. Lenkt man auf sie unter dem Gesichtspunkt eines außerordentlichen geschichtlichen Ereignisses, das nur für den Verstand zu hoch sei, die Aufmerksamkeit, so ruft man fast unvermeidlich hier den Zweifel, dort den Spott hervor. Deshalb pflegt auch, wer die empirische Tatsächlichkeit des Wunders im allgemeinen behauptet, doch vorsichtig zu erklären, daß damit nicht alle Wunder der Schrift aufrecht erhalten werden sollten. Es bedürfe, heißt es, einer Prüfung. Aber welchen Maßstab gibt es für die unterschiedliche Feststellung der Tatsächlichkeit des einzelnen Wunders, da es doch die verstandesmäßige Ordnung der Dinge nicht sein kann? Eine genaue Sichtung wird denn auch nie versucht, nur etwa Bileams Eselin und die stillstehende Sonne ausdrücklich ausgeschlossen. Damit ist dann aber doch wieder die Autorität der Kritik im Prinzip anerkannt und die Integrität der Schrift preisgegeben.

Durch die zeitliche Fixierung des Wunders wird eben der Zusammenhang aufgelöst, in welchem für die erbauliche Betrachtung Bild und Wunder stehen als Ausdruck der Erkenntnis göttlichen Tuns an den Vorgängen in Natur und Menschenleben, danach das Bild zum Wunder sich entfaltet und das Wunder wieder zum Bilde wird. Man kann für diese Beziehung von Bild und Wunder, Wunder und Bild mit Leichtigkeit eine große Anzahl Beispiele in der Bibel finden. Hier seien dafür nur einige, unter dem Gesichtspunkt der Verschiedenartigkeit ausgewählte Bibelstellen gegeben: Jes. 43, 2[b] und Dan. 3, 25. — Ps. 36, 9—10. Jes. 25, 6 und Joh. 2, 1 ff. — Ps. 37, 35—36. Luk. 13, 16 ff. und Matth. 21, 19 — oder Matth. 3, 11 und Apg. 2, 2—3. — Luk. 1, 35 und Joh. 1, 13. — Amos 8, 9 und Matth. 27, 45.

Mehrfach wird schon in der Schrift selbst diese Beziehung hervorgehoben. So wird das Wunder der Blindenheilung Joh. 9, 6 ff. zu den Bildern Joh. 9, 5 und 39, oder aus 2 Mos. 16, 4. Joh. 6, 35, und so beruft sich Matthäus bei dem Bericht über die Krankenheilungen Jesu auf das Wort: „Er hat unsere Schwachheiten auf sich genommen und unsere Seuchen hat er getragen.“ Auch der Hinweis auf Jesaias

35, 5—6 in Jesu Antwort an den Täufer kann hierher gezogen werden. Weiteres findet man in den Parallelstellen, die unter den einzelnen Versen der Schrift vermerkt sind. In den Cansteinschen Bibeln wird bei Matth. 2, 2 auf 4 Mos. 24, 17 verwiesen. Gerade an diesem Beispiel kann man erkennen, wie völlig, bei unbefangenem Verständnis, die Vorstellung des sinnfälligen einzelnen Ereignisses hinter der unsinnlich bildlichen Fassung zurücktritt. Nur wenige werden bei dem Bericht Matth. 2, 2 die Schwierigkeit überhaupt bemerken, welche darin liegt, daß ein Stern dazu helfen soll, ein Haus ausfindig zu machen. Der Dichter eines bekannten Epiphaniasliedes löst sie, ohne daß er sich ihrer wird bewußt geworden sein, wenn er singt: „Jesu, großer Wunderstern, der aus Jakob ist erschienen". Die vermeintliche Wunderrettung zerstört hier alles [1]).

Ihr Stützpunkt ist das Wunder der Auferstehung Jesu. Darin ein absolut einzigartiges Phänomen zu sehen, scheint die einfache Lösung des oben besprochenen religionsgeschichtlichen Problems: Wie erklärt sich der Glaube der Jünger an Christi Gottheit so bald nach seinem Tode und unter den besonderen Umständen seines Todes? — Und das Scheitern eines jeden Versuches, mittels psychologischer Erklärung auf natürlicher Basis das Problem zu lösen, muß das Recht hergeben, die Allgemeingültigkeit des Kausalnexus für Naturvorgänge zu leugnen. — Wenn so die Auferstehung Jesu in der Vergangenheit festgehalten wird, kommt der Auferstehung der Gläubigen der Schutz der unbekannten Zukunft zustatten, und die Tatsächlichkeit der beiden Vorgänge scheint, aller Unvorstellbarkeit ungeachtet, gesichert. — Man hat so eben nicht nur den „Wissenschafts-Idealismus", für welchen Raum und Zeit subjektive Vorstellungen des menschlichen Geistes und dem freien Wesen der Dinge fremd sind, „nicht mitgemacht", sondern man macht auch den Idealismus des Paulus,

---

1) Wie der liberale Theologe das Wunder nicht aufgeben und wie der orthodoxe Apologet den alten Wunderbegriff nicht festhalten kann, und wie so beide in ihrer Fassung des Wunders sich nähern, kann man in einer Nebeneinanderstellung von Aussprüchen Harnacks und Dennerts in der Chr. Welt 1905 Nr. 39 dargetan finden.

den Idealismus der Bibel nicht mit, an dem man zugleich die Voraussetzung des Wissenschaftsidealismus und die Probe auf dessen Richtigkeit hat. — Denn mit seiner Sprache, in der in unzeitlicher Gegenwärtigkeit die Gläubigen in Christo auferstanden sind, gibt er den Beweis einer von Zeit und Raum unabhängigen, auf Gott gerichteten Erkenntnis von höchster sittlicher Kraft. — Statt dessen aber muß man den außerchristlichen Seelenglauben „mitmachen" und, unter Eintragen von räumlichen und zeitlichen Vorstellungen, die nackten Seelen in rätselhafter Gemeinschaft mit dem Auferstandenen auf die Auferstehung der zerfallenen Leiber warten lassen. Hier sind nun die orthodoxen Theologen ebenso unbiblisch wie die liberalen und machen sich — insofern sie an der leiblichen Auferstehung doch noch festhalten wollen — der größten Inkonsequenz schuldig [1]).

Dem orthodoxen Geschichts- und Wunderbegriff gegenüber zeigt sich mit dem Recht auch die Stärke der liberalen kritischen Theologie und daß bei ihrem Festhalten an der Bibelkritik zu dem wissenschaftlichen auch ein religiöses Motiv tritt. Man erkennt in der Verschleierung der wissenschaftlichen Wahrheit eine Beeinträchtigung der selbständigen Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und muß sich dessen gerade im Gegensatz zu der alten unkritischen Auffassung der geschichtlichen Tatsächlichkeit bewußt werden. Ja wir gewinnen ein gewisses Verständnis für die Genesis des „historischen Jesus". Man hat recht, wenn man nicht zugeben will, daß das Religiös-Bildliche in der Schrift dem Empirisch-Geschichtlichen gleichgesetzt und in dessen raumzeit-

1) Dagegen hat Wernle die Konsequenz für sich, wenn er den Auferstehungsglauben der Jünger gründen will auf den „christlichen" Seelen- und Gespensterglauben und der Anklage gegenüber, daß für ihn die Auferstehung Jesu „in der jubelnden Begeisterung der Jünger bestand", sich (Chr. Welt 1911 Nr. 40) darauf beruft, daß er geschrieben habe: „Der christliche Glaube rechnet immer mit der Realität des Jenseits, das unser Ziel ist; es macht daher für den Christen gar keine Schwierigkeit, das wirkliche durch eine Vision vermittelte Hereinragen (sic) Jesu in unsere Welt für den Grund des Auferstehungsglaubens anzunehmen." — Wenn nur nicht ein so gearteter „christlicher" Jenseitsglauben ohne Schwierigkeit auch Missetäter, und gerade sie, in „unsere Welt hereinragen" ließe!

liche Wirklichkeit einbezogen wird, und das führt zu dem andern Extrem, nun umgekehrt dem Empirisch-Geschichtlichen, unter Scheidung von der Bildlichkeit, religiöse Bedeutung ausmachen zu wollen, womit man dann notwendigerweise den Dienst, welchen man der religiösen Gewißheit getan hat, auch in sein Gegenteil verkehrt.

Beweist die historische Bibelkritik das geschichtliche Dasein Jesu aller mythischen Entwirklichung gegenüber mit der höchsten Wahrscheinlichkeit, über die ihre Gewißheit nie hinauskommt; erklärt sie sich außerstande, im Schriftzeugnis das geschichtlich menschliche Dasein Jesu von der ihm für den Glauben innewohnenden Göttlichkeit mit irgendwelcher Sicherheit zu scheiden und macht nur geltend, daß sie hinwiederum den Zusammenhang, in welchem sich beides im Schriftzeugnis verbindet, nicht in den kausalen ihrer Erkenntnis einzufügen vermag; konstatiert sie darin vielmehr eine der ihren inadäquate Erkenntnisweise, deren Bildlichkeit eine gewisse Verwandtschaft mit sonstiger religiöser Bildlichkeit aufweist; erkennt sie endlich den Glauben, der sich in dieser Bildlichkeit ausdrückt, als die alles geschichtliche Leben bestimmende Größe an: wie sollte sich mit dieser Bibelkritik der Gemeindeglauben nicht aussöhnen können? Sie zeigt ja nur die alte Herrlichkeit des Schriftworts in neuem Licht! — Schwierigkeiten, welche es heute bei der hergebrachten kritiklosen Auffassung dem an wissenschaftliches Denken Gewöhnten zu bereiten geeignet ist, kann sie aus dem Wege räumen, in dunkle Stellen Licht bringen, auch religiös fruchtbare geschichtliche Beziehungen aufdecken. Sie wird konservativer werden, noch mehr die Leben-Jesu-Forschung aufgeben und sich anderen Aufgaben zuwenden, darunter der einer genauen Erforschung der bildlichen Erkenntnis in ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis zur kausalen.

Weiß schickt seinem oben angeführten Schlußwort die Mahnung voran: „Nimm und lies! Aber lies, wie du möchtest, daß deine Worte an deine Kinder oder an dein Volk gelesen werden, mit empfänglicher hingebender Seele. Lies einmal die Worte Jesu, als ob sie von Jesus herrührten, und du wirst erkennen, daß das nicht nur die einfachste, sondern auch die sicherste

Annahme." So scheint denn auch ihm die Lebenskraft des „Selbstzeugnisses der Evangelien", darauf er sich in dem Schlußwort beruft (siehe oben S. 280), gebunden zu sein an den alten heiligen Text, und wer, unter Absehen von allen Versuchen, die „Wunderschicht abzulösen", die seltene schwere Kunst der literarischen Kritik dahinten lassend, mit voller Hingabe liest, der vermag aus dem „Lebensstrom" zu schöpfen, der „von Nazareth und Golgatha ausgegangen ist" und von dessen Wassern Jesus — alttestamentliche Wunder und Bilder auf sich deutend — denen verheißt, die an ihn glauben (Joh. 7, 38), ein Jesuswort, das der Evangelist dahin erläutert, es sei unter den „Strömen lebendigen Wassers" der Geist zu verstehen, welchen die empfangen sollten, die an Jesus glaubten.

Das Jesusbild der Bibel eine tatsächlich unlösliche Verbindung von Mythus und Geschichte für das Wissen, Offenbarung für den Glauben — das ist noch nicht die Lösung des Problems, das ist nur erst seine Klarlegung. — Wie verhält sich diese Verbindung von Mythus und Geschichte zur Offenbarung? Mit Hilfe des Selbstzeugnisses der Bibel haben wir die einfache Lösung gefunden: eben als Erleben Jesu im Glauben ist die Offenbarung für das Wissen die unlösliche Verbindung von Mythus und Geschichte, es ist dies gleichsam ihre andere, der Welt zugekehrte Seite. Ließe sich die Einsicht gewinnen, daß es nicht in Widerspruch zur Offenbarungsgewißheit stehe, daß es vielmehr zum Wesen der Offenbarung gehöre, daß sie vom Standpunkt des verstandesmäßigen Wissens für eine unlösliche Verbindung von Mythus und Geschichte angesehen werden muß, dann wäre der Anstoß gehoben, den der Gläubige daran nimmt, daß die vergleichende Religionswissenschaft auch in der Bibel Mythisches und Mythen nachgewiesen hat. Noch sind wir nicht an diesem Ziel.

Man könnte uns einwenden: Sollen etwa alle Aussagen, in denen sich eine faktisch unlösliche Verbindung von Mythus und Geschichte findet, für Offenbarung gelten, oder worauf gründet sich das Vorrecht der Bibel? — Jene bedenkliche Konsequenz können wir ablehnen. Ist die Verbindung von Mythus und

Geschichte auch die Ausdrucksform aller Offenbarung, so macht sie doch das Wesen der Offenbarung nicht aus, sonst hätte sich dies Kennzeichen ja auch nicht so spät, erst auf Grund einer genaueren Bestimmung der Begriffe Mythus und Geschichte, herausstellen können. Gerade da, wo die kritische Theologie den Ursprung der Verbindung von Mythus und Geschichte im Christentum sucht und ihren ganzen Scharfsinn aufwendet, die Verbindung zu lösen, um den historischen Jesus zu erreichen, trafen wir im Schriftzeugnis auf das Wort Offenbarung für das Erleben Jesu als den Christus oder den Geist, Geist Gottes; und wenn wir daraufhin eine gnoseologische Beziehung zwischen jener Verbindung und dem, was die Schrift Offenbarung nennt, annehmen, so würde daraus nur folgen, daß, liegt die Verbindung vor, man darin die Form oder Nachahmung der Form zu sehen hat, welche die Offenbarung annimmt, ob darin aber auch tatsächlich Offenbarung erlebt wird oder der Geist entwichen ist, bleibt ungewiß, ist mit objektiver Sicherheit auch nicht bei den biblischen Glaubensaussagen festzustellen. Ebenso gilt das Umgekehrte: müßte allen Schriftstellen, in denen sich die Verbindung nicht findet, darum der Offenbarungsgehalt abgesprochen werden, so würde das bei der Bedeutung, welche einige von ihnen für den Glauben haben, ebenfalls gegen die hier versuchte Lösung sprechen. Es hat sich uns nun aber im Schriftzeugnis, als dem Zeugnis vom lebendigen Jesus, ein Offenbarungszusammenhang ergeben, der nicht nur alle alttestamentliche Gotteserkenntnis, sondern auch noch, was sich an Gotteserkenntnis in den Naturreligionen findet, in sein Leben und Erleben einbezieht. So können wir denn auf Grund dieses Offenbarungszusammenhangs mit seiner zentralen Beziehung zu Jesus die Verbindung von Mythus und Geschichte in der Offenbarung der Schrift auch da noch erkennen, wo sie, von dem Offenbarungszusammenhang abgesehen, nicht zu finden ist. Es würde darnach der Offenbarungswert des Schriftworts bestimmt durch sein Verhältnis zum Offenbarungszusammenhang, und es wäre bei rein mythisch oder rein historisch gehaltenen Schriftstellen oder -abschnitten im allgemeinen ein ge-

ringerer Offenbarungswert anzunehmen, was denn auch der erfahrungsmäßigen Wertung durch die erbauliche Betrachtung entsprechen wird. 1 Mos. 6, 4 ist für sie geradezu anstößig, und ebenso erreicht sie von dem Zentrum ihres Erlebens aus viele unter den Aussagen rein geschichtlicher Art nicht mehr. Daher auch die schon erwähnte Gleichgültigkeit gegen deren historische Genauigkeit.

Indem wir so alle Offenbarung in der Schrift an das Erleben Jesu im Glauben, an die Gemeinschaft des Geistes binden, treffen wir wieder mit Luthers oben bereits erwähntem Ausspruch zusammen: Evangelium oder Gotteswort sei, „was Christum treibt". Dazu rechnet er die alttestamentlichen Zeugnisse so gut wie die neutestamentlichen. Die alttestamentliche Gottesvorstellung, mit welcher der Glaube Jesus als den Christ zusammenschaut (vgl. oben S. 264), hebt sich aber wieder, auch für das wissenschaftliche Erkennen, von der naturreligiösen Gottesvorstellung dnrch ihre enge Beziehung zur Geschichte und damit durch höhere Sittlichkeit ab. Der klassische Ort dafür ist die Bundesschließung auf dem Sinai mit dem Dekalog. Die alttestamentliche Bildlichkeit, in welcher die Ordnungen der Natur die Auswirkungen des sittlichen Gesetzes als Gesetz des Geistes veranschaulichen, bedeutet der Gotteserkenntnis höchste Stufe, und es kann daran im Neuen Testament das Wesen des Glaubens heraustreten als das unbedingte, allen Widerständen der Sichtbarkeit Trotz bietende Vertrauen in die Allmacht des im sittlichen Gesetz erkannten Liebeswillens. — Sollte diese alttestamentliche Bildlichkeit dann aber noch als mythisch und Mythus bezeichnet werden dürfen? — Vom Standpunkt des Wissens als Mythus, aber als Mythus in Verbindung mit Geschichte. Es gibt da keinen andern Namen und empfiehlt sich auch nicht, einen andern zu suchen, wie bereits S. 270 ausgeführt worden ist.

Der Verbindung von Mythus und Geschichte gibt man gemeinhin den Namen Sage, und für fromme Sage ist der Name Legende geprägt worden. Wir haben beide Namen vermieden und müssen Gewicht darauf legen, statt dessen gerade von Verbindung von Mythus und Geschichte im Evangelium zu reden.

Denn durch diese Nebeneinanderstellung kommt am besten die Einsicht zum Ausdruck, welche wir gewonnen haben; daß die neue Erkenntnis, darnach in dem Glaubenszeugnis der Bibel Mythus und Geschichte unlöslich verbunden sind, dem alten Bekenntnis zu der Gottessohnschaft Jesu, in der Göttliches und Menschliches sich unlöslich verbinden, entspricht.

Um dies noch kurz zu verdeutlichen, wenden wir uns noch einmal zu dem zurück, was wir über das Mythische und den Mythus festgestellt haben. Es kann darnach als mythisch bezeichnet werden alle religiös-bildliche Redeweise und zwar nicht so, daß das Religiös-Bildliche nur eine Unterart des Bildlichen überhaupt darstellt, sondern so, daß alle bildliche Erkenntnis von religiös-sittlichem Gehalt ist und das Mythische im weiteren Sinne die ganze Welt des Übersinnlichen zur Darstellung bringt, darin der Mensch in allumfassender geistigen Gemeinschaft sein höheres, sein wahrhaft menschliches Leben lebt — das „Jenseits", das Transzendente, wie es in sein Bewußtsein tritt in Wort und Zeichen, von der abgegriffenen Metapher seiner Sprache bis zum Johanneischen: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm."

Ist also das *Mythische* in dem seiner Bildlichkeit eigenen Gegensatz zum kausalen Welterkennen die einzig mögliche Ausdrucksform der Gotteserkenntnis, so ist wiederum der *Mythus* die Aussage über das Wunder, dazu sich die religiöse Bildlichkeit entfaltet und das in ihr fortlebt. — Wenn nun der Gläubige in dem Glauben eines Menschen die Gemeinschaft mit Gott, die Realität des Jenseits also erlebt, daß er in diesem Menschen Gott selbst erlebt und dafür den Ausdruck findet, es sei dieser Gottes Sohn, sein menschliches Leben sei eins mit dem Leben Gottes, Gott sei in ihm offenbart, so kann das Zeugnis, das der Glaube von diesem gottmenschlichen Leben ablegt, weder bloß Mythus sein, dann fehlte der immanente Zusammenschluß im Glauben, noch bloß Geschichte, dann fehlte die Transzendenz als Inhalt des Glaubens. — Was die Metaphysik der alten Dogmatik die unlösliche Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus nannte, das erscheint der erkenntnis-

theoretisch geschulten historisch-kritischen Betrachtung als unlösliche Verbindung von Mythus und Geschichte.

VI.

Erörtern wir zum Schluß noch kurz, als Probe auf unser Ergebnis, das Verhältnis zur Offenbarung in der Schrift, welches sich aus den Versuchen ergibt, das Offenbarungsmäßige in ihr auf die „Idee“ zu beschränken, darin im Grunde Drews und seine Gegner übereinkommen.

Wenn es Jatho einmal „drängt, das Sinnbildliche abzustreifen und das Wesen der Gottheit sachlich zu beschreiben“, dann gebraucht er „Bezeichnungen wie ewiges Werden, unendliche Entwicklung des Alls, Allsein und ähnliche“. Auch hier sind für die unter Emanzipation vom Schriftwort gesuchte Annäherung an die göttliche Offenbarung nur die Ideen der Metaphysik erreichbar. — Daß Jatho, der mit Drews den „Glauben an die göttliche Natur des Selbst und die Erlösung des Menschen durch sich selbst“ (Christusmythe II S. 415) teilt, mit Drews auch in dem „Glauben an die Idee“ zusammentrifft, versteht sich unschwer. Wie aber sollte Drews darin mit seinen Gegnern, den Propheten des historischen Jesus zusammenkommen? Bezeichnet er doch selber den Gegensatz als Glauben an die Idee einerseits und Glauben an die Persönlichkeit oder „an den historischen Jesus“ andererseits (a. a. O. II „Idee und Persönlichkeit“)! — Zunächst, diese Bezeichnung ist unzutreffend. Richtig ist — Drews hat ihr das aber selbst als Inkonsequenz vorgeworfen —, daß die kritisch-historische Theologie öfter in unbestimmter Weise auch von der Gottheit ihres historischen Jesus geredet und sie festzuhalten gesucht hat. Es ist aber klar, daß Glaube, religiöser Glaube an eine historische, rein menschliche Persönlichkeit ein Unding ist, und die positive Theologie hat auch immer die Gottheit Jesu und den Glauben an Jesus als ihr unterschiedliches Kennzeichen der kritischen Theologie gegenüber in Anspruch genommen. Was Drews als Glauben an den historischen Jesus und Glauben an die Persönlichkeit bezeichnet, kann nichts anderes sein als die Überzeugung von der unvergleichlichen Bedeutsamkeit

der Persönlichkeit, die dazu führt, als maßgebend für die Gottesidee, deren Wahrheit durch das Gottesbewußtsein Jesu verbürgt werden soll, den Begriff der Persönlichkeit geltend zu machen und in ihr — wie das Harnack Jatho gegenüber ausgesprochen hat — den Markstein des christlichen Glaubens zu sehen. Also Glaube an die Idee hier, und Glaube an die Idee dort! Hier die Idee der Persönlichkeit Gottes, die Transzendenz Gottes, dort die Idee der Natur, das „Aufgehen der Gottesidee in die Weltidee", die Immanenz Gottes. — Die Übereinstimmung erklärt sich daraus, daß die sich befehdenden Richtungen übereinstimmend von der Bibelkritik ausgehen und somit den Offenbarungszusammenhang der Schrift auflösen müssen. Einen so großen Unterschied es nun auch für die gegenseitige Beurteilung macht, ob sie dabei den Offenbarungswert in der Geschichte oder im Mythus festhalten wollen, so können sie sich doch beide der Offenbarung, die weder Geschichte noch Mythus ist, nur auf dem Weg nähern, auf dem allein die kritische Vernunft sich dem Übersinnlichen zu nähern vermag, auf dem Weg der Idee.

Über die Aussichten dieses Wegs aber, über Art und Wert des „Glaubens an Ideen" kann man sich gut bei J. F. Fries unterrichten, der letzthin zu neuem besserm Leben wiedererweckt worden ist, gerade mit Hilfe der liberalen Theologie. — Nach Fries erhält alles Philosophieren nur dadurch Wert, daß es den Glauben schützt und von den „Chikanen" befreit, denen er durch den gemeinen Begriff ausgesetzt ist, der in jedem übermütigen Wissen herrscht (W. Gl. Ahnd. S. 127). Der Grundzug der Kantischen Philosophie ist das jedenfalls, und bei Fries tritt er noch stärker hervor. Zum besondern Verdienst rechnet sich dieser, den Begriff der Ahndung in die Philosophie eingeführt zu haben, an den sich auch vor allem die Vorstellung von seiner Lehre knüpft. Daß er damit die Philosophie hingewiesen hat auf die Bedeutung der bildlichen Erkenntnis, deren Erforschung von ihr bis dahin — und weiter — völlig vernachlässigt wurde, ist in der Tat ein großes Verdienst und kann gerade der Theologie unserer Tage zustatten kommen. Wenn nur nicht der alte Begriff des Glaubens dem neuen Begriff der Ahndung seinen In-

halt hätte abtreten und sich mit den Ideen hätte begnügen müssen; und wenn darüber nur nicht weiter die Bestimmung des neuen Begriffs so ausgefallen wäre, daß er, bei einer bloß ästhetischen Bewertung, dem religiösen Interesse nicht zu genügen vermag, ja dieses sogar gefährden kann!

Wohl sind für Fries die religiösen Überzeugungen der „Lebensquell“ aller bildlichen Vorstellungsarten und sind der religiösen Bildersprache durch die „Grundgesetze der menschlichen Erkenntnis“ „notwendige Grundgestalten vorgeschrieben“; aber als der Kern der religiösen Bildersprache gilt ihm „die wahre philosophische Metapher“, die in der „unmittelbaren ästhetischen Erkenntnis oder Kunstanschauung der Natur“ enthalten ist (Relig.-phil. S. 251). „Hangen doch dem menschlichen Geiste Religionswahrheiten nicht an Geschichte, an Erzählung oder Überlieferung, sondern eingeboren sind sie dem innersten Wesen unseres Geistes, nur in sich mit klarem Selbstbewußtsein, mit dem Selbstvertrauen zum eigenen Nachdenken kann der Mensch sie finden“ (Julius und Evag., Göttingen 1910 S. 76). Ja, zwischen Wissenden wie Julius und Evagoras kommt es darauf an, ohne alles Bild von den Gedanken des Ewigen im Göttlichen zu sprechen, Bild und Sache zu trennen (wie Jatho!). — „Die Sache“, das unbildlich zu Erfassende „ist der Glaube“ — so heißt es wörtlich —, der sich darum auch nur mittels Verneinung darstellen läßt. Für die Ideen, welche ihm zugehören, sowie die Bilder der Ahndung, ist die Verneinung das einzige Ausdrucksmittel. „Wissen, Glaube, Ahndung“ S. 122 wird die Idee des Dings, welches unter Naturgesetzen steht, an der Idee des Seins an sich realisiert, „die einzige spekulative Grundlage des Glaubens“ genannt. Sie müsse ihrer Entstehung nach durchaus negativ bleiben und habe keinen positiven Inhalt als den „der Negation aller Negation“. Und S. 176 wird das gleiche von allen „Ideen des Glaubens“: Unsterblichkeit, Freiheit, Gottheit, festgestellt. Wenn dann S. 236 das Gefühl, darin Fries doch auch wieder das „eigentliche Leben des Glaubens“ sehen muß, der Ahndung zugeteilt, der Glaube aber als eine „Art des Erkennens, welche noch näher dem Wissen verwandt ist“, bezeichnet wird, so wird

aus dem allen deutlich, daß hier der Glaube, der nicht sein Leben in sich selber hat, der ein „Erkennen“ ist mittels bloßer Negation, seinen Inhalt an die Ahndung abgetreten hat und selber an die Stelle der metaphysischen Spekulation getreten ist. — Und dem negativen Charakter des Ideenglaubens entspricht denn auch das sogenannte „neue Weltbild“, das „wissenschaftliche Weltbild“. „Unvollendbarkeit, Leerheit und Wesenlosigkeit der rein anschaulichen Formen“, welche Fries das „allgemeine Gesetz unserer ganzen wissenschaftlichen Erkenntnis“ nennt, liefern kein Bild. Dagegen gibt es von der geistigen Wesenheit der Dinge in Zeitlosigkeit und Unräumlichkeit kein Wissen, wohl aber ein Bild, eben das Weltbild der Bibel, das Bild der „neuen Welt“, davon oben geredet ist. *Diesem* neuen Weltbild muß für den Glauben das alte raumzeitliche weichen, in das er es hineinzeichnet.

Den Ideen bleibt darum doch eine große Macht und Bedeutung auch gerade bei Fries und auch gerade im praktischen Leben. Es ist schon etwas Großes, sittliche Kraft Erforderndes um die Verneinung aller Endlichkeit, Unvollendbarkeit, Raumzeitlichkeit der Dinge, aber doch eigentlich um deswillen, daß *praktisch* solche Verneinung überhaupt nicht gänzlich zu trennen ist von der Zuversicht des Glaubens aus dem Bewußtsein ewig vollendeten Seins. Deshalb bleibt es auch ein folgenschwerer Fehler, den Glauben auf die Seite der Verneinung zu stellen und ihn trennen zu wollen auch von dem höchsten positiven Ausdruck, den er sich geschaffen hat.

Wie wenig die Philosophie in den letzten hundert Jahren getan hat für die Lösung der ihr durch die religiöse Bildlichkeit immer dringlicher gestellten Aufgabe, an der sich schon Kant versucht, das zeigt sich in eigenartiger Weise in Vaihingers kürzlich erschienenen „Philosophie des Als-Ob“. Auch er will Kants letzte Meinung nur klarlegen und bleibt wie Fries eine befriedigende Erklärung über das Verhältnis von Gottesidee und Gottbildlichkeit schuldig. Ein bedeutsamer Unterschied ist, daß Vaihinger sich auf die Seite derer stellt, welche nicht rationalistisch die religiösen Anthropomorphismen durch geläuterte Begriffe von der Gottheit ersetzen, sondern die alten, traditionellen Vorstellungen

bestehen lassen wollen, die man sich vom Übersinnlichen macht (S. 749). Ein Nachweis der Widersprüche, in die er sich dabei verwickelt, kann uns sowohl einen tieferen Einblick in die Aufgabe als einen Durchblick auf ihre Lösung gewähren.

Zwischen Anfang und Abschluß der „Philosophie des Als-Ob“ liegt mehr als ein Menschenalter, und so reden aus ihr zwei in ihrer Stellung zur Religion verschiedene Zeiten und Lebensalter. Im Mittelpunkt steht der Begriff der „Fiktion“. Fiktionen sind nach Vaihinger solche logischen Gebilde, welche kein Erkennen zur Folge haben, sondern nur die Möglichkeit des Berechnens. Sie gehen nicht wie die Hypothesen auf Wahrheit aus, sondern ihr Wert wird nur durch die Zweckmäßigkeit bestimmt. Wenn nun Vaihinger unter diesen Begriff auch die religiösen Vorstellungen bringt, auch die „Gottesidee“, so ist offenbar, daß sie als wertlose Fiktionen erscheinen müssen, da sie zu dem einzigen Zweck, der die Fiktion „rechtfertigt“, zur Berechnung der Wirklichkeit nicht taugen. Sie werden denn auch als unrichtige Urteile enthaltend und von „mythologischem Wesen“ abgesondert von der wissenschaftlichen Fiktion und ebensowenig wie die ästhetischen Fiktionen noch weiter erörtert. — Schließlich nimmt jedoch Vaihinger zu ihnen eine freundlichere Stellung ein, wie er denn auch von Nietzsche meint, er würde das getan haben, hätte seine Arbeit nicht einen so jähen Abschluß gefunden.

Den höchsten Gipfel des Kantischen, ja des menschlichen Denkens überhaupt nennt Vaihinger die Erkenntnis, daß dem Menschen bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur, ohne irgendeinen anderen dadurch zu erreichenden Zweck und Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee zur unnachläßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte und daß gerade in dieser Unabhängigkeit die Erhabenheit und Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjektes bestehe, ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu sein (S. 652). Er bewundert den neuen moralischen Gottesbeweis, zu dem Kant in seinem opus postumum auf Grund dieser Erkenntnis kommt, für den — in Parallelismus mit dem alten ontologischen — das Dasein Gottes im prak-

tischen Sinne unmittelbar im Begriff Gottes liegt, wie es der „schöne Satz“ zum Ausdruck bringe: „Die bloße Idee von Gott ist zugleich ein Postulat seines Daseins. Ihn denken und glauben ist ein identischer Satz, ja denken ist hier anbeten“ (S. 732). — Ist diese Gottesidee nun doch für Vaihinger eine Fiktion, so kann sie das für ihn nicht um deswillen sein, daß sie theoretisch nicht erweisbar ist; denn alle theoretische Erkenntnis ist gerade nach Vaihingers Theorie (!) fiktiver Natur. Ferner ist sie nach Vaihinger-Kant jedenfalls eine Fiktion, für die es gerade wesentlich ist, daß alle Rücksicht auf Zweckmäßigkeit ausgeschlossen ist, also nach Vaihinger auch wieder keine „Fiktion“. Endlich ist sie eine Fiktion, die ein Existentialurteil einschließt, was wieder nach Vaihinger dem Wesen der Fiktion widerspricht, freilich auch zugleich gerade das Kennzeichen aller „spezielleren religiösen Fiktionen“ ist, aber diese sind eben damit für ihn „mythologische Wesen“ und es verwandelt sich so in ihnen die richtige Fiktion in ein unrichtiges Urteil, einen Irrtum (S. 130).

Wie stimmt denn nun aber diese Geringschätzung der spezielleren religiösen Vorstellungen als „mythologischer“ Fiktionen zusammen mit der Hochschätzung der Gottesidee, in welcher sich das menschliche Denken, indem es in sie das Existentialurteil einschließt, auf der höchsten Höhe bewegt? Vaihingers radikale kritische Philosophie, die zur „Konservierung der alten Vorstellungen, allerdings unter ganz anderer Flagge“ führen will (S. 749), bleibt uns die Erklärung darüber schuldig. Welche Verbindung besteht zwischen dem Gipfel des menschlichen Denkens, dem Hochland, in dem „wenige Auserlesene überhaupt noch atmen können“, und den alten Vorstellungen, welche noch die Schar der Niedrigsten zu fassen vermag? — Nicht als ob diese Verbindung allzu schwer herzustellen wäre. Betrachtet man genauer dieses Festhalten am Dasein Gottes „entgegen den empirischen Bedingungen“, im unbedingten Vertrauen auf den Wert des Sittlich-Guten (S. 685), so schaut einen daraus eine sehr vertraute, erhöhte Gestalt an, und man kommt zu der Überzeugung, daß nicht Kant, daß in Kant ein anderer die Menschheit auf diese Höhe geführt hat, der einmal seinen Vater im

Himmel gepriesen, daß er „solches den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen offenbart hat".

Geleugnet soll und kann natürlich nicht werden, daß der Begriff der Fiktion auch auf die religiöse Vorstellung anwendbar ist. Vaihingers Philosophie kann mit ihrem extremen Idealismus der oben (S. 288) genannten Aufgabe der Erforschung der bildlichen Erkenntnis in ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis zur kausalen gute Dienste leisten. Im Anschluß an den Nachweis, daß die empirische Wahrheit mittels Fiktionen derart gefunden wird, daß deren Widersprüche sich gegenseitig aufheben, kann man vielleicht sagen, das Bewußtsein um die höhere Wahrheit des Gottesglaubens beruhe darauf, daß er in der bewußt fiktiven religiösen Bildlichkeit (S. 639) die raumzeitliche Fiktion der begrifflichen Welterkenntnis aufhebt, die durchschauend er erst den kritischen Idealismus aus sich herausgesetzt hat.

Daß der Gläubige sich nicht aus Mangel an Glaubenskraft unter dem übermächtigen Eindruck der Sichtbarkeit der Dinge falsche Stützen sucht an den raumzeitlichen Vorstellungen; daß er vollen Ernst macht mit der biblischen Eschatologie, deren Auferstehungstag das Heute ist, da sich der Gläubige mit Christus auferstanden und in die Himmelswelt versetzt weiß (Eph. 2, 4—6); daß er nicht die sittliche Kraft des Auferstehungsglaubens durch einen dem abergläubischen Seelenglauben verwandten Unsterblichkeitsglauben schwächen läßt: das erst sichert seine Hoffnung vor dem „gemeinen Begriff übermütiger Wissenschaft" und seinen „Chikanen"; denn damit hält er den Aberglauben fern, dem jener allein gefährlich werden kann. Dabei kann ihm die Idee mit ihrer Verneinung immerhin Handreichung tun.

Wenn es „Aberglauben" ist, das Ewige selbst im Bilde zu erkennen (Marcel Djuvara in den Abhandl. der Neuen Friesschen Schule I S. 478), dann ist Gott in Christo erkennen, an die Gottheit Christi glauben — Aberglaube, der alte Name für solch Erkennbarwerden ist Offenbarung. In ihr trifft die stärkste Verneinung des Zeitlich-Sichtbaren zusammen mit der zuversichtlichsten Bejahung des ewigen Seins, ohne daß damit das Moment der Unzulänglichkeit des Erkennens aufgegeben würde, das

in dem Begriff der Bildlichkeit mitgedacht, in dem der Ahndung besonders hervorgekehrt, vom Schriftzeugnis in bezug auf alle Gotteserkenntnis oft betont wird. Wenn aber einer für solche Offenbarung in sich eine vollkommenere Darstellung aufzubringen vermag als die, welche Jesus am Kreuz gegeben hat, der kann der Welt eine „neue Religion" geben.

In der Bildlichkeit der biblischen Offenbarung wird man, wenn man sich mit ihr vertraut macht, als ganz unmittelbar gegeben, die unlösliche Verbindung von Transzendenz und Immanenz, höchster Jenseitigkeit und vollendeter Innerlichkeit finden, welche die philosophische Reflexion — zwischen Deismus und Pantheismus beständig hin- und herschwankend — weder in der Gottesidee festzuhalten noch aufzulösen vermag; auch ein Beweis, daß der Gottesglaube nicht in der Vernunftidee seinen Ursprung hat. Und diese unlösliche Verbindung von Transzendenz und Immanenz ist im Grunde wieder nichts anderes als die Verbindung von Mythus und Geschichte im Glaubenszeugnis der Bibel von der Gottheit Jesu.

Rezensionen.

1.

Smend, R., Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht. Berlin, G. Reimer 1912. 361 S. 8⁰. Mk. 10.—.

Ohne Zweifel ist die vorliegende quellenkritische Analyse der Hexateucherzählung nach Wellhausens Komposition des Hexateuchs die großzügigste Bearbeitung des Gegenstands. Daß sie in lebhafter Auseinandersetzung mit Wellhausen verläuft, liegt in der Natur der Sache. Die Grundzüge seiner Kritik erweisen sich dabei als probehaltig. Die Weiterführung der Arbeit aber muß allerdings anders angefaßt werden, als bisher zumeist, teilweise in Verfolgung von Ansätzen schon bei Wellhausen selbst, geschehen ist. Vor allem gewinnt Smend, namentlich für JE, die Vorstellung der Zusammensetzung aus Quellen zurück, gegenüber der mehr und mehr sich vorschiebenden Vorstellung verschiedener Schichten fragmentartiger Einzelelemente. M. a. W.: Smend hält die in der Geschichte der Pentateuchkritik schon einmal vollzogene Umbildung einer Urkundenhypothese zu einer Fragmentenhypothese für falsch und bleibt bei der grundsätzlichen Vorstellung von wenigen durchlaufenden Quellen. Er wird darin durchaus recht haben.

Seine Analyse führt ihn, wenn man D beiseite läßt, auf vier Quellen, die er durch den ganzen Hexateuch zu verfolgen vermag: J^1, J^2, E und P. Gegenüber den bisherigen Aufteilungen des Textes verschiebt sich das Bild in mancher Hinsicht stark. Nicht so, als ob die Abgrenzung von JE und P unsicher würde. Aber innerhalb dieser Schichten. Aus P, genauer P^g, werden von Smend mancherlei Elemente, vor allem die Chronologie nach Monats- und Tagesdaten und die Schöpfungsära, ausgeschieden, ohne daß die Erzählungselemente von P auf einen redaktionellen Rahmen redu-

ziert würden. $P^{(g)}$ ist Quelle, eine Kultusgesetzgebung in selbständigem geschichtlichem Rahmen. Das Heiligkeitsgesetz ist etwas für sich, und der sekundäre Zuwachs an $P^{(g)}$ ist bei Smend ein sehr umfangreicher.

Innerhalb JE verschiebt sich das Bild dadurch, daß J^1, den Smend nicht nur durch die ganze Gen., sondern auch in Ex. und Nu. als fortlaufenden Zusammenhang gewinnt, Zuwachs aus dem erhält, was sonst als J^2 oder $E^{(1)}$ in Anspruch genommen wurde, und daß den Quellen J^2 und E mancherlei sonst als sekundär (R^{je}, JE^{s}) angesehenes Gut zuerkannt wird. J^2 ist Bearbeitung von J^1 und wollte J^1 ersetzen. Ein Redaktor hat beide Schriften verbunden. E ist Neubearbeitung des in $J^1 + J^2$ gebotenen Stoffs und wollte dieses Buch ersetzen. Ein Redaktor hat $J^1 J^2$ und E verbunden. Das redaktionelle Verfahren ist hier, aber auch in dem komplizierteren weitern Verlauf wesentlich Addition der Quellen; von Verlusten ist insbesondere J^1 betroffen worden. Natürlich stellt sich die Art der Quellen bei dieser Analyse anders dar als sonst: die Entwicklung der Geschichtsauffassung auf D und P hin nimmt ihren Anfang bei J^2 und ist deutlich weiter gediehen bei E. Das Bundesbuch gehört keiner der drei Quellen von JE, sondern ist vor der Entstehung des Dt von einem Interpolator in $J^1 J^2 + E$ gleich an der jetzigen Stelle eingefügt worden.

Auf die Einzelheiten der Textanalyse Smends einzugehen, ist in einer Anzeige nicht möglich, sondern Sache eindringender Detailarbeit. Als sicher darf heute schon angenommen werden, daß das Buch die Hexateuchkritik für die nächste Zeit beherrschend beschäftigen wird. Einzelheiten vorbehalten, möchte ich es aussprechen, daß mir Smends Ausweg aus der Verwirrung des Augenblicks als richtig erscheint. Insbesondere die Beseitigung des immer unlösbarer werdenden Rätsels $E^1 E^2$ ist eine wahre Erlösung.

An dieser Stelle möge insbesondere darauf hingewiesen werden, wie stark von der neuen Quellenscheidung die Vorstellungen über den Inhalt der Überlieferung berührt werden. Es seien zwei Beispiele hervorgehoben, die verschiedenen Überlieferungen über Josua und Aaron.

Josua ist bei J^1 Zeitgenosse Moses, beim Auszug aus Ägypten ein erwachsener Mann (Ex. 17, 8ff.), war mit Mose auf dem Sinai, ist an der Gesetzgebung beteiligt und schließt nach dem Übergang über den Jordan und der Eroberung Jerichos im Lager von Gilgal unter Verleihung von Gesetz und Recht einen Bund zwischen Gott und dem Volk ab (J^1 in Jos. 24). Dann stirbt er, ehe die Stämme mit der Eroberung ihrer Gebiete beginnen. Josua ist hier also mit Mose auf eine Stufe gestellt.

Bei J^2 wird Josua vor Moses Tod gar nicht genannt, ist nicht Mitgesetzgeber, dafür aber Begründer des israelitischen Reiches. Auch nach der Zerstörung von Jericho ist das Volk unter seiner Führung eine geschlossene Einheit; unter ihm werden die entscheidenden Siege über die Kanaaniter erfochten und er verlost, auch hier noch im Lager von Gilgal, wohin er nach den Entscheidungsschlachten von Gibeon und Merom zurückkehrt, das Land an die Stämme. Erst unmittelbar vor seinem Tode scheint J^2 eine Versammlung des Volks in Sichem erzählt zu haben.

E hat nach $J^1 + J^2$ Josua wieder in die Mosegeschichte eingeführt, aber als Knaben, und im weiteren Verlauf sich an die in $J^1 + J^2$ zur Führung gelangte Darstellung von J^2 angeschlossen, mit einiger Steigerung: die Wunderhilfe Jahwes tritt hier stärker hervor und die Siege Josuas lassen hier den einzelnen Stämmen nichts mehr zu tun übrig, wie das J^2 aus J^1 noch festgehalten hatte.

Mit der Vorstellung, daß die Verfasser von J^1, J^2 und E Angehörige eines von Mose abstammenden Priestertums sind, das von den Sadokiden in Jerusalem aus der führenden Stellung allmählich verdrängt, aber dafür auch gegenüber dem Königtum unabhängig geblieben war, hängt enge zusammen die Überlieferung über Aaron.

Bei J^1 ist Aaron neben Hur Leiter des Volks während der Abwesenheit Moses auf dem Berg und wesentlich mitschuldig an der Empörung des Volks, die in dieser Quelle aber nicht Götzendienst ist. An der Theophanie auf dem Berg ist er nicht beteiligt; in Ex. 24, 1. 9 ist Aaron interpoliert. Smend meint, J^1 denke sich Aaron als Seher: als solcher stehe er Ex. 17, 10—12 mit Hur dem Mose zur Seite und als solcher bestreite er Nu. 12 im Verein mit seiner Schwester Mirjam, der „Prophetin“ (Ex. 15, 21), die oberste prophetische Autorität Moses. Da aber Sehertum und Priestertum auch im alten Israel aufs engste zusammenhängen, so kenne schon J^1 den Aaron gewiß als Priestervater. Die sachliche Frage, ob die Sadokiden schon in alter Zeit sich tatsächlich von Aaron ableiteten, kann aus der Frage, wie die Quellen schildern, ganz ausscheiden. Aber hiefür scheint es mir gerade bei Smends Analyse so zu liegen, daß J^1 in Nu. 12 (V. 1 Anf. 2. 5^b—7^a. 8^a. 9. 10 von והנה 1^0 an. 11^a. 12—15. 16) die prophetischen Ansprüche der Mirjam so ausschließlich in den Vordergrund schiebt, daß Aaron nur als der ihre Sache führende Bruder, nicht aber selbst als konkurrierender Seher in Betracht kommt — sonst hätte er auch von der Strafe betroffen werden müssen. Eine Prophetin aber ist auch in alter Zeit ohne Zusammenhang mit

dem Priestertum vorstellbar — vgl. die Figur der Debora. Ohne Zweifel kann Ex. 17, 10ff. den Gedanken nahelegen, daß Aaron ähnlich wie Mose fürbittender priesterlicher Seher ist. Wenn er aber Ex. 24, 10 (nach Smend J¹) ausdrücklich nicht auf den Berg mitgenommen wird, so bleibt der Eindruck, daß Aaron und Hur nicht als priesterliche Gestalten verstanden werden sollen (nebenbei: Ex. 24, 10 setzt auch für J¹, was Smend selbst offen hält, sehr bestimmt eine Tradition wie Ex. 18, 13ff. voraus); dazu würde stimmen, daß Aarons Entgleisung in Ex. 32 nach J¹ keine kultisch-religiöse ist. Natürlich steht nichts im Weg, zu denken, daß J¹ den Ansprüchen eines aaronidischen Priestertums entgegentritt, wenn er Aaron als „Beamten“ schildert — vielleicht eben mit einem Seitenblick auf das Hofbeamtentum der Sadokiden im Tempel von Jerusalem.

Bei J² ist die Polemik gegen die Aaroniden gesteigert zur völligen Ignorierung von Aaron und Mirjam; im Text von J², speziell bei den ägyptischen Plagen, ist Aaron überall interpoliert. Diese Streichung Aarons ist bei der sonstigen Abhängigkeit der Quelle von J¹ leichter vorstellbar, wenn schon bei J¹ Aaron eben nicht als Priester geschildert war. Ebenso scheint mir für diesen Sachverhalt zu sprechen, daß J² in Nu. 25 die Führung beim Abfall zum Baal Peor den Volkshäuptern zuweist — das wäre dann die Parallele zur Stellung Aarons in J¹ von Ex. 32; J² ist an diesem Kapitel nach Smend ganz unbeteiligt.

E zeigt sich auch hier als die fortgeschrittenste Darstellung innerhalb JE. Die Verbindung von J¹ und J², welche die Grundlage dieser Quelle ist, machte das Verschweigen von Aaron und Mirjam undurchführbar; der Zwang tatsächlicher Machtverhältnisse mag dazugekommen sein. Aber „daß E den Aaron auftreten läßt, erscheint wie ein widerwilliges Zugeständnis“. Wenn dann Aaron von E zum Bruder Moses gemacht wird, so ist das allerdings verständlich als ein Versuch, der tatsächlichen Bedeutung des aaronidischen Sadokidentums gerecht zu werden und zugleich die Priorität der Mosiden zu behaupten. Im Anteil dieser Quelle an Nu. 12 wird das Recht des mosidischen Priestertums augenscheinlich gegen Anfechtungen wegen nicht rein israelitischer Abkunft verteidigt, in Ex. 32 dem aaronidischen Priestertum der schwere Vorwurf der Anfertigung des goldenen Kalbs gemacht. Als Priester erscheint hier Aaron also, aber gerade als solcher ist er der Führer der schweren kultischen Verirrung, deren wegen das Nordreich, eben nach E Ex. 32, 34, dem Untergang verfallen ist.

Es sei an diesen Proben genug. Daß Smend auch sonst eine Fülle von Beiträgen zur sachlichen Erklärung der Texte gibt, ver-

steht sich bei dem engen Zusammenhang von Textanalyse und Exegese ja wohl von selbst.

Nimmt man die Situation, die durch das Buch voraussichtlich entsteht, so darf eine persönliche Seite dabei wohl auch genannt werden: nach den mancherlei Begräbnisversuchen, welche man in den letzten Jahren der Arbeit Wellhausens hat angedeihen lassen, mag es für ihn eine hohe Genugtuung sein, wenn gerade eine so scharfe Nachprüfung seiner Quellenkritik, wie Smend sie geübt hat, zu dem Ergebnis gelangt, daß die von ihm eingeschlagene Grundrichtung durchaus beizubehalten ist und daß in ihrer Weiterverfolgung der Gewinn fortschreitender und tiefer eindringender Erkenntnis liegt.

Stuttgart. H. Holzinger.

Miszellen.

Programm

1) der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion.

Preisausschreiben: 1) Einzuliefern vor dem 15. Dezember 1914: „Eine Untersuchung über den Einfluß ökonomischer Faktoren auf die Reformation des 16. Jahrhunderts", 2) vor dem 15. Dezember 1915: „Eine Abhandlung über den reformierten Protestantismus unter den Niederländern im 16. Jahrhundert und dessen Einfluß auf die Geschichte der Reformation und der reformierten Kirchengemeinschaft in den Niederlanden bis 1619."

Preis: 400 Gulden in Geld, oder in Form einer goldenen Medaille im Werte von 250 Gulden und 150 Gulden in Geld, oder in Form einer silbernen Medaille und 385 Gulden in Geld. — Die Arbeiten dürfen in deutscher Sprache verfaßt, aber keinesfalls mit deutschen Buchstaben geschrieben sein. Sie sind mit einem Motto zu bezeichnen und mit versiegeltem Namensbillett, das das gleiche Motto als Aufschrift trägt, portofrei zu senden an den Schriftführer der Gesellschaft Dr. T. Cannegieter, Professor der Theologie an der Universität Utrecht. Gekrönte Arbeiten werden von der Gesellschaft unter ihre Werke aufgenommen und der Verfasser darf sie ohne Zustimmung der Gesellschaft in keiner Form sonst herausgeben.

2) Der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem.

Über das Thema: „Eine empirisch-psychologische Studie über Gebet und Gebetserhörung" waren drei Arbeiten eingeliefert, von denen die mit dem Motto „Das Gebet des Gerechten vermag viel, wenn es ernstlich ist" mit dem Preise ausgezeichnet werden konnte. Als Verfasser ergab sich: Hans Wirz, Pfarrer zu Rohrschach-Goldach und evangelischer Religionslehrer am Lehrer-Seminar Mariaberg, Schweiz.

Zur Beantwortung vor 1. Januar 1915 wird wiederum ausgeschrieben das Thema: „Untersuchung der Komposition

und des Ursprungs der Apostelgeschichte mit Rücksicht auf die jüngsten Untersuchungen." Neu ausgeschrieben wird zur Beantwortung vor 1. Januar 1916: „Eine historisch-kritische Übersicht über die Religionsphilosophie seit Feuerbach." — Preis: 400 Gulden in Geld oder in Gestalt einer goldenen Medaille. Die Arbeiten dürfen deutsch geschrieben sein, aber nur mit lateinischen Buchstaben. Sie bleiben im Eigentum der Gesellschaft, welche die gekrönten unter ihre Werke aufnimmt. Jede muß mit versiegeltem Namenszettel, der mit Denkspruch versehen ist, eingesandt werden und zwar an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem".

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Jerusalem und die Davidsburg.

Von

Lic. Dr. **Wandel**, emerit. Pfarrer in Nowawes bei Potsdam.

Die Topographie Jerusalems hat durch die Publikationen der letzten Jahrzehnte manche Förderung erfahren. Einesteils haben die Ausgrabungen, die seit über einem Menschenalter von englischen und deutschen Gelehrten betrieben worden sind, viel Material zutage gebracht, welches besonders zur Bestimmung des Laufes der südlichen Stadtmauer von Wichtigkeit war, andernteils haben die letzten Veröffentlichungen des katholischen Geistlichen Mommert, der im Laufe der Jahre 1898—1903 seine, durch Autopsie gestützten Ansichten in einer Reihe von Büchern dargelegt hat, Stoff zu neuen Diskussionen gegeben. Wie bekannt sein dürfte, hat dieser Gelehrte sich zur alten Tradition bekannt, welche den Zion des Alten Testamentes, d. h. den Hügel, auf dem die alte Jebusiterburg Zion lag, im Südwesthügel findet und die heutige Grabeskirche, d. h. Golgatha und das Grab für echt nimmt, also den Lauf der zweiten Mauer des Josephus östlich von ihr ansetzt; während die neueste Hypothese einen vom Tempelberg getrennten Südosthügel, den späteren Ophel annimmt,

der die Jebusiterburg, die spätere Davidsstadt oder Burg, getragen haben soll [1]). Ferner ist von besonderer Bedeutung, daß Mommert, entgegen der Schule Robinsons, ebenso wie entgegen den Ansichten der neuesten Forschung, die Toblersche Hypothese vom Lauf des sog. Tyropöontales wieder aufgenommen hat [2]). Er läßt dasselbe, etwa von der heutigen Davidsstraße aus durch die Judenmarktgasse hindurch, nach dem Siloahteich verlaufen, wodurch der traditionelle Zion in zwei Teile geteilt wird, deren westlicher ihm die Oberstadt, deren östlicher ihm die Unterstadt bedeutet. Beide Stadtteile lagen also westlich von dem großen Tal, das von Norden nach Süden, dem heutigen El Wad oder Stadttal folgend, im allgemeinen als das Tyropöon des Josephus gilt, und wurden seit ihrer Vereinigung unter David, dessen Stadt genannt [3]).

Dieser Begriff der Davidsstadt oder Burg soll der Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung sein. Das Material dazu liefern in erster Linie die Bücher Samuels und der Könige, sowie die beiden der Makkabäer. In zweiter Linie: der Chronist und Josephus, letztere allerdings mit einiger Vorsicht zu gebrauchen. Denn wenn auch das harte Wort, das Hupfeld über den Chronisten gesprochen haben soll, gewiß übertrieben ist [4]), so ist er doch nicht ohne Nachprüfung zu akzeptieren, und Josephus ist besonders in den Zahlenangaben nicht ganz zuverlässig.

Beginnen kann übrigens die eigentliche Untersuchung erst mit der Eroberung der h. Stadt durch David, denn über die Schicksale derselben von Melchisedek bis auf den König Saul sind wir nur ungenügend unterrichtet und auf Vermutungen angewiesen.

---

1) Schick stellt diese Hypothese auf einer Karte, unter dem Titel: „Die Mauern Jerusalems u. andre Bauten" dar. Verlag von Hinrichs, Leipzig 1891/2. Vgl. auch: Nehem. Mauerbau i. d. Ztschr. d. d. PV. Bd. 14.

2) Tobler, Topographie v. Jerusalem I S. 23. 35 ff. und seine Karte bei Zimmermann, Bl. IV Nr. XIV und bei Menke, Bibl. Atlas Taf. V; doch ist Tobler wieder schwankend geworden; vgl. I S. 229. Vgl. auch Arnold in Herzogs RE. 1. Aufl. unter Zion, S. 599.

3) Mommert, Topographie I S. 171.

4) „Der Chronist lügt immer."

1. Jerusalem von Melchisedek bis auf Saul.

Daß das Salem des Melchisedek [1]) nichts anderes ist als das spätere Jerusalem, das Urusalim der Amarnabriefe, kann als sicher angenommen werden. Das Tal „Schaweh“, wohl vom Zusammentreffen der Könige später: „Das Königstal“ genannt [2]), kann nur das heutige Kidrontal sein, an dessen südöstlichem Ende die späteren Königsgärten und der Königsteich liegen. Die Vergleichung dieser Stelle mit der Notiz von Absaloms Denkmal im Königstal, läßt keine andre Deutung zu [3]). Auch die Darstellung des Josephus von dieser Begegnung stimmt damit überein [4]).

Später erscheint Urusalim von Ägypten abhängig, da sein König Abd Chiba dem Pharao Amenophis tributpflichtig ist; so berichten die Amarnabriefe. Das Schicksal der Stadt unter Josuas Invasion ist unklar. Der König Adoni Zedek wird allerdings getötet [5]) und analog dem Schicksal anderer, von Josua unterworfener Herrscher müßte man die Eroberung der Stadt durch die Juden annehmen.

Der Bericht des Buches Josua [6]) begünstigt diese Ansicht insoweit, als er von einem Zusammenwohnen der Juden und Jebusiter in der, wie es scheint, teilweise unterworfenen Stadt spricht. Bei der Verteilung fiel es dem Stamm Benjamin zu [7]), und die Benjaminiter begnügten sich mit einer Abgabe seitens der nur oberflächlich Unterworfenen [8]). Nach Josuas Tode eroberten die vereinigten Judaiten und Simeoniten abermals die Stadt, die also wohl den Mangel eines straffen einheitlichen Regiments in Israel dazu benutzt hatte, um sich frei zu machen. Bei dieser abermaligen Eroberung geriet die Stadt in Brand [9]). Josephus, der hier mit dem biblischen Bericht zusammentrifft, beschränkt aber die Eroberung auf die Unterstadt, während die

1) Gen. 14, 17—18. Ps. 76, 3. 2) Gen. 14, 17; שוה

3) Jos., Antiq. VII, 10, 3. Krafft, Topographie, S. 88. v. d. Velde, Reise durch Syrien u. Palästina II, 14. 2 Sam. 18, 18.

4) Jos., Antiq. I, 10, 2. 5) Josua 10, 1. 26.

6) Josua 15, 63. 7) Josua 18, 28.

8) Jos., Antiq. V, 2, 5. 9) Richt. 1, 8.

Oberstadt vergeblich belagert worden sei [1]). Manche der neueren Forscher erklären diesen ganzen Bericht für ungeschichtlich, weil im Widerspruch stehend mit V. 7 und 21 desselben Kapitels [2]). Trotzdem läßt sich der Bericht widerspruchslos so vorstellen, daß die untere Stadt, wenn man dabei an den heutigen Osthügel denkt, der wahrscheinlich mauerlos war, erobert ward; während die höher gelegene Oberstadt, die durch Mauern und eine Burg geschützt war, den Angriffen der Juden dauernd widerstand [3]).

In den späteren Richterzeiten, bei denen eine einheitliche Führung fehlte, ebenso wie unter der Regierung Sauls, der mit Kriegen gegen auswärtige Feinde beschäftigt war und in den letzten Jahren kränkelte, gelang es den Jebusitern abermals die Herrschaft auch über die Unterstadt wieder an sich zu reißen, so daß David sich genötigt sah die ganze Stadt von neuem für immer zu erobern.

2. Jerusalem unter den Davididen bis zu Nehemia [4]).

Die biblische Darstellung der Eroberung Jerusalems durch David im 2. Buch Samuelis 5, 6—10 hat eine Parallele beim Chronisten und bei Josephus [5]). Nach der biblischen Darstellung hat es den Anschein, als ob die Jebusiter Herren der ganzen Stadt gewesen wären, es läßt sich aber aus ihr nicht entscheiden: ob

a) das damalige Jerusalem auf zwei Hügeln lag und sich in eine Ober- und Unterstadt schied, oder ob nur ein Hügel, etwa der östliche, wie manche neueren Forscher annehmen, angebaut war;

b) auf welchem Hügel die von David eroberte Stadt lag.

Nur das eine erhellt aus beiden biblischen Berichten mit

---

1) Jos., Antiq. V, 2, 2.

2) Nowack, Budde im Komm. z. d. St.; Rabbi Schwarz, Das h. Land S. 190. Furrer, Art. Jerusalem in Schenkels Bib.-Lexikon.

3) So stellt sich auch Mommert die Sache vor; anders Schick in Ztschr. d. d. Pal.-V. Bd 16 S. 244.

4) Vgl. hierzu Arnold in Herzog RE. unter Zion S. 623/4, 1. Aufl.; Schultz in Herzog RE. unter Jerusalem, 2. Aufl.; Guthe in Herzog RE. unter Jerusalem, 3. Aufl.; Jerusalem in Winers RWB., desgl. in Riehms, Schenkels, Paulys u. Wetzer & Weltes bibl. Handw.-Büchern.

5) 1 Chron. 11, 4—9. Jos., Antiq. VII, 3, 1—2.

gleicher Deutlichkeit, daß zu dem damaligen Jerusalem eine Burg gehörte, die den Namen Zion oder „Mezudath Zion“ führte [1]. Nach der Eroberung wohnte David in ihr und sie führte danach den Namen: Stadt Davids, oder Burg Davids (עיר דוד) [2].

Die Darstellung des Josephus geht etwas mehr ins spezielle und klärt die Sachlage. Josephus hatte schon in seiner Parallele zu Richt. 1, 8 in Jerusalem eine Oberstadt von der Unterstadt unterschieden [3]) und tut das ebenso hier. Er berichtet, daß David zunächst die Unterstadt erobert, doch habe die „Burg“ längeren Widerstand geleistet [4]). Hier kommt es nun vor allem darauf an zu ermitteln, was der jüdische Schriftsteller unter der sog. „Unterstadt“ und was er unter der sog. „Burg“ verstand. — Beides muß sich aus der bekannten, sehr verschieden aufgefaßten klassischen Stelle im „jüdischen Krieg“ ermitteln lassen [5]), und es läßt sich daraus ermitteln, wofern wir nur annehmen, daß Josephus an beiden Orten mit denselben Benennungen auch die gleichen Vorstellungen verknüpft.

„Die Stadt“, sagt er, „war auf zwei einander gegenüberliegenden Hügeln erbaut, die in der Mitte durch ein Tal getrennt waren. Von den Hügeln trug der eine die obere Stadt (er war höher und gerade gestreckt). Der andere die untere Stadt [6]).“

Über den ersteren der beiden Hügel sind sämtliche Forscher einig; es kann nur der trad. Zion, der Südwesthügel gemeint sein. Doch nicht in seiner heutigen Ausdehnung, wie er im Westen und Süden durch die Täler Gihon und Hinnom, im Osten durch das sog. Stadttal El Wad, im Norden etwa durch die heutige Davidstraße begrenzt ist, behauptet Mommert nach Toblers Vorgang, sondern nur in derjenigen Ausdehnung, die etwa dem heutigen armenischen Viertel entspricht [7]). Zwischen diesem und dem heutigen Judenviertel zog sich bis zum Siloah ein Tal

1) Einmal auch absolut: המצודה; Luther übersetzt ungenau: „Eine Burg“; 2 Sam. 5. 17.

2) Vgl. Nowack im Komm. z. d. St. Kittel im Komm. zu 1 Kön. 8, 1.

3) ἡ κάτω und ἡ καθύπερθεν.

4) Jos., Antiq. VII, 3, 1 (er nennt die Burg: Ἄκρα).

5) Jos., B. j. V, 4, 1.

6) τὴν ἄνω πόλιν καὶ τὴν κάτω πόλιν.

7) Tobler a. a. O. Mommert, Topographie I S. 171 ff.

entlang, welches Mommert bestimmt für das Tyropöon des Josephus erklärt, und schied den trad. Zion in eine westliche Hälfte, die Oberstadt; und eine östliche Hälfte, die Unterstadt; jene dem armenischen, diese dem jüdischen Viertel entsprechend.

Ein genauerer Blick indessen in die topographischen Notizen, welche der jüdische Historiker gelegentlich in seinem Buch über den jüdischen Krieg hie und da einflicht, zeigt, daß er unter der Oberstadt oder dem oberen Markt den Südwesthügel in seinem vollen Umfang verstand. Die heute mit Schutt ausgefüllte Nordgrenze dieses Hügels wurde damals durch ein Seitental des heutigen Stadttales oder Wad gebildet, welches, etwa von dem heutigen Gerichtsgebäude der Mehkemeh an, in westlicher Richtung, der heutigen Davidstraße entsprechend, auf das Jaffator zulief. Es ist das sog. Westosttyropöon, welches die Schule Robinsons, dem Vorbild des Meisters folgend, für das eigentliche Tyropöon des Josephus erklärte, dessen Lauf also, etwa von der heutigen Zitadelle an, zunächst von Westen nach Osten sich erstreckte, um an der Grenze des Harâm dann südlich umzubiegen und dem Siloahteich zuzueilen [1]). Die neuere Forschung indessen nimmt ein sog. Nord-Süd-Tyropöon an, indem sie dieses Tal dem heutigen Wad entsprechend vom Damaskus-Tor bis zum Siloah verlaufen läßt [2]).

An der Nordwestecke, da wo heute die Zitadelle sich befindet, hing der trad. Zionhügel mit dem nördlichen Hügel, dem trad. Golgatha, den Robinson für den Hügel der Unterstadt erklärte, durch ein Felsenband zusammen [3]).

Daß der jüdische Historiker unter der Oberstadt, oder dem oberen Markt, den Südwesthügel in seinem vollen Umfang versteht, läßt sich besonders deutlich erkennen in seinem Bericht über die Unterredung des Titus mit den jüdischen Parteiführern Simon

1) Vgl. Robinsons Topographie, seine neuen Untersuchungen und neueren bibl. Forschungen; sowie die Karte von Jerusalem von Robinson und Eli Smith. Außer Engländern und Franzosen teilen auch Raumer und Ritter diese Ansicht.

2) Vgl. die Kartentabellen in Menkes Bibl. Atlas und Zimmermanns Karte IV, sowie Schicks Karte.

3) Zimmermann, Topographische Einleitung z. d. Karten S. 15.

und Johannes [1]). Hier sagt er von der Brücke, welche das Tal El Wad (das Stadttal) überspannte, sie habe die obere Stadt mit dem Tempel verbunden [2]), rechnet also die Oberstadt bis an das Stadttal heran.

Ebenso deutlich ist die Stelle, wo er von der Ansprache Agrippa II. an das Volk redet [3]). Agrippa stand vor dem Palast, der höher lag als der Xystus, aber diesem Platz unmittelbar benachbart war; an der Grenze der oberen Stadt, dicht neben der Brücke [4]). Xystus und Palast werden von ihm noch zur oberen Stadt gerechnet. Nicht minder klar ist in dieser Beziehung auch die Schilderung der Eroberung des Tempels und der unteren Stadt durch Titus [5]).

Nachdem erzählt ist, daß Titus den Tempel erobert und vergeblich mit den Juden unterhandelt hatte, ließ er die an den Tempel unmittelbar anstoßenden Stadtteile, also was südlich vom Tempel auf dem Ophel lag, einäschern. Es werden, außer einzelnen Gebäuden wie: Archiv, Rathaus, Palast der Helena, noch genannt: die Akra und der Stadtteil Ophla. Unter dem letzteren ist zweifellos ein bestimmter Bezirk des größeren Ganzen gemeint, das auf dem Hügel Ophel stand [6]); unter der ersteren Bezeichnung ein Teil der Unterstadt Akra, die nach dem Hügel, auf dem sie stand, diesen Namen führte. Wahrscheinlich ist derjenige Teil gemeint, der nördlich vom Palast der Helena, also zwischen diesem, mitten in der Unterstadt liegenden Palast und dem Tempelbezirk lag.

Wenn nun im nächsten Kapitel gesagt wird [7]), daß die Römer das Räubergesindel aus der ganzen Unterstadt hinaustrieben und die ganze Unterstadt bis zum Siloah einäscherten, so kann hiermit nur der Stadtteil gemeint sein, der südlich vom Tempel sich bis zum Siloahteich hinzog. Und wenn wiederum am Anfang des nächsten Kapitels es heißt [8]): Titus habe Schanzarbeiten

1) Jos., B. j. VI, 6, 2.

2) *γέφυρα συνάπτουσα τῷ ἱερῷ τὴν ἄνω πόλιν·*

3) Jos., B. j. II, 16, 3.

4) *πρὸς τὸ πέραν τῆς ἄνω πόλεως.*

5) Jos., B. j. VI, 6, 3; 7, 2; 8, 1.

6) Spieß, Das Jerusalem des Josephus S. 42.

7) Jos., B. j. VI, 7, 2.

8) Jos., B. j. VI, 8, 1.

machen lassen, da die obere Stadt wegen ihrer schroffen Lage nicht ohne Wälle einzunehmen war, so ist klar, daß unter der oberen Stadt nur der traditionelle Zion gemeint ist, bis an das Tal heran, welches wir, gestützt auf die Mehrzahl der neueren Forscher, als das Tyropöon des Josephus ansehen, welches Ober- und Unterstadt von einander schied, das heutige El Wad, oder Stadttal in seiner Fortsetzung bis zum Siloah [1]).

Um hiernach kurz zu resümieren, so versteht Josephus unter der Unterstadt Akra stets den südlich vom Tempel belegenen Stadtteil bis zum Siloah hin, und der von ihm als Akra bezeichnete Hügel ist der Abhang des Moriah nach Süden zu, der sog. Ophel. Daß dieser letztere ein besonderer, vom eigentlichen Tempelberg oder Morijah getrennter, für sich bestehender Hügel von altersher gewesen sei, wie manche vermuten, ist bisher noch nicht nachgewiesen, weil ein trennendes Tal, das El Wad und das Kidrontal hätte verbinden müssen, noch nicht hat festgestellt werden können [2]).

Somit müssen wir annehmen, daß der Hügel Akra, der als zweiter von Josephus namhaft gemacht wird, den Moriah und seinen Abhang Ophel zusammen befaßte [3]). Außer den beiden benannten Hügeln erwähnt Josephus in der bekannten Stelle des jüdischen Krieges noch einen dritten Hügel, dem er keinen Namen beilegt, dessen Lage, jenachdem man die beiden ersten ansetzt, schwankt. Wir werden am Schluß unserer Arbeit die Lage auch dieses Hügels zu bestimmen suchen. Robinson vermutete die Unterstadt Akra auf dem Hügel, der nördlich vom Ost-West-Tyropöon, der heutigen Davidstraße entsprechend, von Nordwesten

1) So v. d. Velde, Reise durch Palästina II, 16. 193. Orelli, Durchs hl. Land S. 83. Buhl, Geographie v. Palästina S. 132 Anm. 317. Benzinger, Archäologie S. 42/3. Krafft, Topographie S. 7. Guthe in Herzogs RE. 3. Aufl. unter Jerusalem. Schultz, Karte v. Jerusalem v. J. 1845, die Kartenpläne bei Menke, Zimmermann u. Schick.

2) Vgl. Guthe in Herzogs RE. 3. Aufl. unter Jerusalem. Schürer, Gesch. d. Judentums I S. 198 Anm. 37.

3) So schon Hupfeld in sr. Abhandlung „Topographische Streitfragen", in der Zeitschrift der D. Morgenl. Gesellschaft Bd. XV, der es für möglich hält, daß der ganze Osthügel früher Ophel geheißen habe.

her als Ausläufer des Gihonplateaus sich zwischen die andern Hügel hineinschiebt; kein eigentlicher λόφος, wie Mommert bemerkt, aber doch höher noch als der traditionelle Zion, weshalb eine städtische Anlage auf ihm unmöglich Unterstadt heißen konnte [1]), die als κάτω πόλις nur auf einem Hügel gesucht werden kann, der von Natur niedriger ist als der, der die ἄνω πόλις trägt. Von diesem Nordwesthügel, der heute die Grabeskirche trägt, wird ebenfalls weiter unten gehandelt werden.

Nunmehr sind wir in der Lage, uns den Gang der Belagerung Jerusalems durch David anschaulich zu machen [2]). Der König griff die Stadt zunächst da an, wo sie am leichtesten zugänglich war, an der Seite, die bereits frühere Eroberungsversuche begünstigt hatte. Er stürmte den Osthügel, der wie es scheint ohne Mauern war [3]). Auf dem nördlichen Teil, dem späteren Tempelberg, standen damals die Tennen und Scheunen der Jebusiter; daß auf der Nordwestkuppe des Tempelberges, als Vorläuferin der späteren Baris-Antonia eine kleine Felsenburg, von den jebusitischen Erbauern Zionsburg oder Zionswarte genannt, bestanden habe, die David eroberte und die nach ihm Davidsburg genannt ward, ist eine Annahme v. Altens [5]), die meines Wissens von Thrupp zuerst aufgestellt [6]), wenig Beifall gefunden hat. Der südliche Teil des Osthügels, der spätere Ophelabhang dagegen trug eine Stadtanlage.

Aber noch widerstand die Burg, oder Akra wie Josephus sie nennt, und es entsteht nun die Frage, was Josephus darunter verstanden haben kann.

Die nächstliegende Auffassung wäre die, daß diese im bibli-

1) Mommert, Topographie I S. 114.

2) Jos., B. j. VII, 3, 1—2. Vgl. hierzu Klaiber in d. Ztschrft. f. d. DPV. Bd. 4 S 23 ff.

3) Mommert, Topographie I S. 171; anders Schick a. a. O. der den Osthügel für fester als den Westhügel erklärte.

4) 2 Sam. 24, 18 ff.

5) V. Alten in Zeitschrift des deutschen Pal.V. Bd. 3, S. 118, der die Feste Jebus von der Zionsburg unterscheidet.

6) Vgl. die Taf. IV der Zimmermannschen Karten Nr. 6; auch Zimmermann in der Topogr. Begleitschrift S. 39 Anm. 2 teilt sie.

schen Bericht namhaft gemachte Feste Zion oder Jebus, also die eigentliche Akropolis ebenfalls in der Unterstadt belegen war, aber, weil ummauert, länger widerstand als die mauerlose oder weniger stark befestigte eigentliche Stadt, und den Jebusitern uneinnehmbar vorkam. Dies nehmen alle diejenigen Gelehrten an, die den wahren Berg Zion nicht im Südwesthügel, sondern im Südosthügel wiederfinden wollen [1]), der freilich als solcher noch nicht nachgewiesen ist, weil die ihn vom Tempelberg trennende Einsenkung, welche von einigen Forschern angenommen wird [2]), vorläufig noch als Hypothese besteht.

Nach dieser, zur Zeit geltenden Theorie, war der Südwesthügel vielleicht noch wenig angebaut, für eine Burganlage auch viel zu umfangreich [3]); auf dem Südosthügel dagegen konzentrierte sich das Leben der alten jebusitischen Stadt Jerusalem.

Diese Theorie scheint mir mit der Darstellung des Josephus von der Eroberung Jerusalems unvereinbar zu sein.

Seine Bemerkung [4]), daß David nach der Eroberung Stadt und Burg zusammen mit einer Mauer umgeben und so aus beiden Teilen ein Ganzes gebildet habe, welches er Davids Stadt genannt, läßt sich recht gut von Ober- und Unterstadt verstehen, wobei unter „Burg“ die Oberstadt gemeint ist [5]). Hierzu paßt die weitere Bemerkung sehr gut, daß der Südwesthügel wegen seiner Festigkeit von David die „Burg“ genannt worden sei [6]).

Daß Josephus in letzterer Stelle den Ausdruck: „φρούριον“, in ersterer „ἄκρα“ gebraucht, scheint mir unerheblich zu sein. Beide termini technici bedeuten ein Kastell, eine Burg oder Zitadelle, also ein bestimmtes einzelnes Gebäude, nach dem der

1) So Menke, Klaiber a. a. O., Guthe, Buhl, Benzinger, Schick; auch ältere wie: Justus Olshausen, Mühlau in Riehms B. H. B. Orelli, Durchs hl. Land S. 84.

2) Vgl. auch Guthe, Ausgrabungen usw. in Ztschr d. D. PV. Bd. 5 Heft 4. Klaiber in der Ztschr. f. d. DPV. Bd. 3 S. 195 u. Bd. 4 S. 18 ff.

3) Klaiber, Ztschr. f. d. DPV. Bd. 3 S. 194.

4) Jos., Antiq. VII, 3, 2.

5) Anders z. B. Klaiber a. a. O.; Caspari u. A.

6) Jos., B. j. V, 4, 1.

ganze Stadtteil, der sich daran anschloß und zu dessen Schutz es diente, benannt ward. Seine Darstellung von der früheren Eroberung Jerusalems [1]) unterscheidet bereits Oberstadt und Unterstadt, und man würde alle seine Angaben in Verwirrung bringen, wollte man seine letzte Darstellung lediglich auf die Unterstadt beschränken.

Wir würden, wenn dies richtig wäre, über das Schicksal der Oberstadt gar nichts erfahren, trotzdem diese nach seiner früheren Darstellung höher und befestigter war als die Unterstadt, und bis dahin, wie es scheint, noch nie erobert. Seine ganze Darstellung würde, wenn diese unerklärliche Lücke unausgefüllt bliebe, unverständlich werden [2]).

Man hat daher angenommen, die Oberstadt sei gar nicht erobert worden, sondern habe sich freiwillig dem König übergeben, da ihre Bevölkerung keine rein jebusitische gewesen sei, sondern jüdische Elemente in sich barg [3]).

Aber dieser Auskunft widerspricht ausdrücklich der Chronist [4]), den Luther unrichtig übersetzt hat. Nicht vom Verschonen der Einwohner Jerusalems ist die Rede, sondern vom Wiederherstellen der zerstörten Stadtteile. Auch Josephus sagt, David habe, nach Eroberung der Burg, Jerusalem wieder instand gesetzt [5]). Wenn der Chronist (V. 8) von David sagt, er habe die Stadt von Millo an ringsum gebaut, so beziehen die Verfechter der Südosthügeltheorie dies auf die Unterstadt, wo sie Zion und Millo suchen. Und wenn nun in der zweiten Hälfte des Verses von Joas gesagt wird, er habe den Rest der Stadt wieder erstehen

---

1) Jos., Antiq. V, 2, 2.

2) Der Verf. des Art. „Burg" in Riehms BHWB., der ebenfalls die Darstellung des Josephus irrig auffaßt, erhebt ähnliche Beschuldigungen gegen ihn, wie Hupfeld in Bd. XV der Ztschr. der D. morgenl. Gesellschaft.

3) Richt. 1, 21; so Caspari, Topographie S. 234; v. Alten, Ztschr. f. d. DPV. Bd. 3 S. 116ff.; ähnlich Klaiber a. a. O. Bd. 4 S. 26.

4) 1 Chron. 11, 8. Vgl. die Anm. von Guthe zur Darstellung v. Alberts, Ztschr. f. d. DPV. Bd. 3 S. 125.

5) Jos., Antiq. VII, 3, 2 init.

lassen, so kann man dies nur auf die Oberstadt beziehen, die also doch erstürmt sein muß.

Wir, die wir Zion und Millo auf dem Südwesthügel suchen, nehmen also an, daß diese ummauerte Oberstadt, (die wir uns allerdings weniger ausgedehnt denken als die spätere Oberstadt zur Zeit der Könige) eine starke Zitadelle enthielt, die *περιοχὴ Σιών* der LXX, oder die Mezudath Zijon; die *ἄκρα* oder das *φρούριον* des Josephus. Die Lage derselben kann nur da gesucht werden, wo heute die türkische Zitadelle liegt, an der Stelle, an welcher der sonst von Tälern rings umgebene Südwesthügel von Norden her zugänglich war. Diese Stelle war von alters her durch eine Burg gedeckt, nach welcher allmählich der ganze Stadtteil genannt wurde. Die ursprüngliche Stadtanlage befaßte also von vornherein zwei Hügel, einen westlichen und einen östlichen, beide durch das Tyropöon geschieden. David zog nach Wiederherstellung der Oberstadt, die ummauert war, auch um die Unterstadt eine Mauer und verband sie mit der Oberstadt zu einem Ganzen. Wie weit diese alten Mauern gingen, müssen fernere Ausgrabungen lehren. Es wäre nicht unmöglich, daß auch die Mauer um die Unterstadt noch nicht den ganzen Ophel umfaßte. Jedenfalls blieb der Tempelberg vorläufig noch von der Ummauerung ausgeschlossen, und es bestand hier irgendwo eine Lücke, die erst Salomo, der den Tempelberg befestigte, damit verschloß [1]).

Die Bemerkung des Josephus freilich, daß der König die ganze Stadt nach sich genannt habe [2]), ist sicherlich verfrüht und steht in Widerspruch mit der biblischen Erzählung [3]). Nach beiden biblischen Berichten wurde vielmehr nur die Zitadelle, in welcher der König seinen Wohnsitz nahm, aus diesem Grunde: Davids Stadt oder Burg genannt [4]). An ihr befand sich auch das sog. Millo [5]), eine Fortifikationsanlage, welche der König schon vor-

1) 1 Kön. 11, 27. 2) Jos., Antiq. VII, 3, 2; vgl. auch Schick i. d. Ztschr. d. d. PV. Bd. 17 S. 25.

3) Buhl, Geographie S. 134; Klaiber a. a. O.

4) Guthe in d. Ztschr. d. d. PV. Bd. 5, Heft 4, Art. Ausgrabungen bei Jerusalem.

5) 2 Chron. 32, 3. מִלּוֹא.

fand, in der man heute keinen Erdwall oder andersartige Ausfüllung des, beide Hügel trennenden Tales, erblickt [1]), sondern nach Analogie des Hauses Millo [2]) etwa Festungstürme, Bastionen oder dgl.

Der nunmehr häufig vorkommende Name „Davids Stadt oder Burg" wird in einer Reihe von Stellen der kanonischen Bücher A. T. unzweifelhaft von der alten Feste Zion gebraucht. So läßt der König die Bundeslade aus dem Hause Obed-Edoms in die Stadt Davids bringen [3]), d. h. in die Burg, von wo aus sie durch Salomo in den Tempel überführt wurde. Daß hierbei wirklich nur an die alte Jebusiterburg zu denken ist, geht aus den Stellen hervor, wo die Überführung in den Tempel erzählt wird [4]). Hier wird der erstere Name durch Hinzufügung des zweiten erläutert, um ja keinen Zweifel aufkommen zu lassen [5]). Das Heraufbringen zum Tempel, welches gewöhnlich durch die örtlich niedrigere Lage der Davidsburg erklärt und derjenigen Hypothese zugute gerechnet wird, welche die Davidsburg auf dem Ophel sucht, muß hier allerdings anders aufgefaßt werden, denn die Feste Zion lag höher als der Tempel [6]).

Ziemlich gleichzeitig mit dem Einbringen der Bundeslade in die Burg erzählt der Chronist, daß David sich Häuser in der Burg gebaut habe [7]), was entweder von Gemächern verstanden wird, die er sich für seine Frauen einrichten ließ [8]), oder von Beamtenwohnungen, die er erbauen ließ. Jedenfalls hat der Chronist auch hier die alte Zitadelle im Auge, denn erst in Kap. 17 läßt er den König in seinem Palast wohnen, den ihm inzwischen die Baumeister und Handwerker des Königs Hiram

---

1) So Krafft, Topographie S. 94. 110.

2) 2 Kön. 12, 21. Richt. 9, 6. 20. 49 ff. v. d. Velde, Reise II, 22.

3) 2 Sam. 6, 12. 1 Chron. 15, 29.

4) 1 Kön. 8, 1. 2 Chron. 5, 2.

5) αὕτη ἐστὶ Σιών (LXX) diese Worte erklärt v. Alten für eine Glosse (Ztschr. des DPV. Bd. 3 S. 116 ff.

6) Vgl. die Erklärungen v. Bäumer im KL. v. Wetzer u. Welte, Art. Zion.

7) 1 Chron. 15, 1.

8) Vgl. Zöckler im Komm. z. d. St.

gebaut hatten und der fortan unter der Benennung „Davids Haus“ vorkommt [1]). Von diesem Zeitpunkte an kann der bisherige Name „Davids Burg oder Stadt“ nicht mehr mit derselben Sicherheit auf die Zitadelle bezogen werden, die, nachdem der König ausgezogen war, allmählich zur Kaserne herabsank, sondern es kann darunter auch das Haus Davids, nämlich sein neuer Palast, gemeint sein. Wenn z. B. von Salomo erzählt wird, daß er die ägyptische Prinzessin vorläufig (da sein Palast noch nicht fertig war) in der Stadt Davids untergebracht habe [2]), so ist, wie wir aus dem Chronisten sehen [3]), hierbei nicht an die alte Burg gedacht, sondern an den Palast Davids. Salomo brachte seine Gemahlin, wie man das auch erwarten muß, nicht in der Kaserne unter, sondern in dem leerstehenden Palast seines Vaters, den er bewohnte, bis er den seinigen vollendet hatte. Dagegen ist die im Schlußsatz des Verses enthaltene Behauptung, auch die Lade Jehovahs habe im Hause Davids gestanden, ein Irrtum des Chronisten und steht mit seiner eigenen früheren Angabe in Widerspruch [4]).

Deutet die Stelle 2 Chron. 8, 11 darauf hin, daß der Name „Davids Stadt“ von der Burg auf den Palast überzugehen begann, so zeigen andere Stellen wiederum, daß die Bezeichnung „Davids Stadt“ einen größeren Bezirk umfaßt haben muß als nur die Burg (sei es die alte oder die neue) im engsten Sinne. Hierher gehören die Stellen, die vom Begräbnis Davids und vieler seiner Nachfolger handeln. Die meisten Davididen, heißt es, wurden begraben in der Stadt Davids [5]). Hier darf weder an die Zitadelle noch an den Palast gedacht werden. Selbst die den letzteren umgebenden Höfe oder Gärten [6]) scheinen für eine Gräberanlage, die auf das Königshaus berechnet ist, nicht zu genügen. Eher kann man an den ganzen Stadtteil denken, der von dem in ihm liegenden königlichen Palast als seinem

1) 1 Chron. 17, 1. 2 Sam. 7, 1—2. 2 Chron. 8, 11. Nehemia 12, 37.

2) 1 Kön. 3, 1.

3) 2 Chron. 8, 11.

4) 2 Chron. 5, 2.

5) 1 Kön. 2, 10.

6) Vgl. Kittel im Komm. zu 1 Kön. 2, 10.

vornehmsten Gebäude die Benennung „Davids Stadt" erhielt. Welcher Stadtteil dies war, ob der trad. Zion, auf dem man heute Davids Grab zeigt [1]), oder ein anderer, das hängt davon ab, wo man die Lage des Hauses Davids sucht.

Leider ist nun die topographische Bestimmung des Hauses Davids in allen darüber vorhandenen Quellen völlig außer acht gelassen. Auch Josephus, bei dem man noch am ehesten eine derartige Notiz erwarten dürfte, sagt nur, daß Hirams Künstler einen Palast gebaut hätten, und daß derselbe groß und schön gewesen sei [2]). Doch das eine läßt sich aus den Angaben der Bibel erschließen, daß der Palast Davids niedriger lag als der Tempel [3]), ja noch niedriger als der spätere salomonische Palast [4]).

Läßt sich also von der Lage des Palastes aus der betreffende Stadtteil, der Davids Stadt hieß, nicht bestimmen, so doch umgekehrt von dem betreffenden Stadtteil aus die Lage des Palastes.

Wenn von Hiskias erzählt wird [5]), daß er die Wasserquelle des oberen Gihon [6]) verstopfte und sie hinunterleitete nach der Westseite der Stadt Davids, so kann hierunter unmöglich die alte Burg Zion verstanden werden; gleichviel ob man bei dem oberen Gihon an den jetzigen Mamillahteich mit den Älteren, oder mit den Jüngeren an die Marienquelle denkt. Nimmt man an, es sei hier, wie auch in der Parallelstelle [7]) die Wasserleitung gemeint, die das Wasser des Mamillah, des oberen Teichs [8]), in den jetzigen Hiskiateich führte, so lag der letztere nicht abendwärts, sondern nördlich, genauer nordöstlich von der Burg Zion. Dagegen paßt der jüngere Siloahkanal, der vom Marienbrunnen zum oberen Siloahteich läuft, gut zu diesem Bericht. Der obere

---

1) Im sog. Gebäudekomplex: Nebi Daud.

2) Jos., Antiq. VII, 3, 2; 4, 4.

3) 2 Sam. 24, 18—19 (1 Chron. 21, 18—19); vgl. dazu Guthe in Herzogs RE. 3. Aufl. Mommert I S. 56 ff.

4) 2 Chron. 8, 11.

5) 2 Chron. 32, 30.

6) So übersetzt Rabbi Schwarz; dagegen Kautsch, Den oberen Ausfluß des

7) 2 Kön. 20, 20.

8) Jes. 36, 2.

Siloahteich liegt westlich vom Ophel, der, wie wir nach den Darlegungen des Josephus annehmen, die Unterstadt vormals trug. Und wenn diese Unterstadt den Namen „Stadt Davids" führte, so hat Davids Haus, von dem dieser Name auf den Stadtteil übergegangen ist, in der Unterstadt gelegen. Bei dieser Auffassung gewinnt man von der Arbeit des Hiskia eine klare Vorstellung [1].

In der Stelle, in welcher der Chronist die Bautätigkeit Manasses schildert [2], heißt es: „Er baute die äußere Mauer an der Stadt Davids westwärts — am Gihon im Nachal." Unter „Nachal" wird gewöhnlich das Kidrontal verstanden [3], und der Gihon darin kann, ebenso wie der obere Gihon, nichts anderes sein als die Marienquelle, und da die von Manasse gebaute Mauer westwärts zum Gihon lag, so kann die Davidsstadt nur der auf dem Ophel liegende Stadtteil sein, dessen Mauer Manasse ringsherum ausgebaut resp. erhöht zu haben scheint [4]. Endlich deuten auch die drei Stellen des Nehemia [5], die vom nachexilischen Jerusalem reden, in denen die Davidsstadt vorkommt, eine Lage an, die mit der Lage der Zitadelle völlig unvereinbar ist.

In der ersten Stelle [6] baut Sallun das Brunnentor, welches in der Nähe des Siloah gesucht werden muß; dann die Mauer am Teich Siloah beim Königsgarten bis an die Stufen, die von der Stadt Davids herabgehen.

Da die Siloahteiche dicht am Ophelabhang liegen, so wird man die Stadt Davids, zu welcher die Stufen hinaufführten, naturgemäß auf ihm, also in der Unterstadt, suchen, und nicht in dem weiter entfernten trad. Zion. Noch deutlicher geht dies hervor aus der letzten Stelle [7], wo der Gang geschildert wird,

---

1) Buhl, Geographie v. P. S. 139. Orelli, Durchs hl. Land S. 76, Anm.

2) 2 Chron. 33, 14. Orelli, Durchs hl. Land a. a. O.

3) Mommert hat allerdings diese Bezeichnung auch dem Stadttal zugesprochen.

4) Vgl. hierzu die Karte von Schick in Bd. XIV der Ztschr. d. d. PV.

5) Nehemia 3, 15. 25; 12, 37. 6) Nehemia 3, 15.

7) Nehemia 12, 37.

den der erste Dankchor nahm, der in der Nähe des Brunnen- oder Quelltores die Stufen erstieg, die zur Stadt Davids hinaufführten, dann zum Hause Davids kam und bis an das Wassertor gegen Osten. Dies letztere Tor lag irgendwo auf dem Ophel [1]). Es führte auf eine breite Gasse heraus [2]), also nicht direkt aus der Mauer ins Kidrontal hinunter, und mochte seinen Namen davon haben, daß die Tempeldiener das zum Opfer nötige Wasser hindurchtrugen.

Auch diese Stelle spricht durchaus für die Auffassung der Benennung „Stadt Davids" als eines Stadtteils, der auf dem Südabhang des Tempelberges gelegen war. Er trug seinen Namen vermutlich von dem Hause Davids, welches also die Zerstörung der Stadt überdauert haben muß, denn es wird ausdrücklich als bestehend vorausgesetzt. Ob dieses Haus Davids, wie Schultz erklärte [3]), in diesem Zusammenhang nur das in Kap. 3, 25 erwähnte Königshaus auf dem Ophel südlich von der Tempelarea belegen sein könne, ist uns sehr zweifelhaft, ja unwahrscheinlich. Der Ausdruck „Königshaus" schlechtweg bezeichnet in der Regel den Palast Salomos, in welchem die Könige Judas residierten [4]), während das Haus Davids eben Davids alter Palast ist.

Daß auch Salomos Palast „Haus Davids" heißen könne, weil er von einem Sohn Davids gebaut worden sei [5]), halten wir für völlig ausgeschlossen.

Auch Davids Haus war eine Art von Burg, vielleicht mit einem Turm dabei, und seine Lage auf dem südlichen Abhang des Morija wird so deutlich gekennzeichnet, daß ein weiterer Zweifel eigentlich nicht mehr aufkommen kann. Der alte salomonische Palast hingegen, der dem Tempel näher und noch etwas höher

1) Nehemia 3, 26.

2) Nehemia 8, 1. 3. 16 und die topographische Erörterung von Schultz im Komm. zu c. 3; S. 120.

3) Topogr. Erörterung zu Nehemia Kap. 3.

4) 2 Chron. 23, 15. 2 Kön. 25, 9. Jerem. 36, 12; 39, 8.

5) Schultz a. a. O.

gelegen haben muß als das Haus Davids [1]), scheint die Katastrophe des Jahres 586 v. Chr. weniger gut überstanden zu haben als das Bauwerk Hirams, denn er wurde nicht wieder aufgebaut, so daß der Tempel nach Süden zu frei lag [2]).

Die Topographen der Stadt Jerusalem setzen daher den Palast Davids in die Unterstadt [3]), und diejenigen, welche den Ophel für den Träger der Unterstadt ansehen, verzeichnen ihn südlich von der damaligen Tempelfläche [4]). Thenius, der das Königshaus in Nehemia 3, 25 für den salomonischen Palast hält, legt diesen in die Oberstadt, dem südlichen Rand der Tempelarea gegenüber, etwa dahin, wohin man später den sog. Xystos legte. Den Palast Davids setzt er ebenfalls in die Oberstadt, aber viel weiter südlich, außerhalb der heutigen Stadtmauer [5]). Guthe legt ihn an die südliche Spitze des Ophel, doch scheint mir aus Nehemia 12, 37 hervorzugehen, daß man ihn etwas nördlicher suchen müßte, etwa da, wo ihn Menke ansetzt [6]), oder unmittelbar südlich von der heutigen Grenze des Harâm, wo ihn Caspari vermutet [7]).

Bestimmteres ist aus den kanonischen Büchern nicht zu ermitteln. Fassen wir alles bisherige in wenige kurze Sätze zusammen, so hat sich uns folgendes ergeben:

1. Die Benennung Davids Stadt oder Burg haftet zuerst lediglich an der alten Burg Zion der Jebusiter, die in der nordwestlichen Ecke der Oberstadt lag.
2. Nach dem Bau des davidischen Palastes ging der Name auf diesen über, und allmählich auf den ganzen ihn umgebenden Stadtteil. Ersterer heißt Haus Davids, letzterer Stadt Davids.

1) 1 Kön. 9, 24. 2 Chron. 8, 11.

2) Buhl, Geographie von P. S. 142.

3) Mommert legt ihn in seine Unterstadt, d. h. an die nordöstl. Ecke des trad. Zion.

4) So z. B. Furrer, Mühlau, Schick, Sepp, Jerusalem S. 150. Buhl S. 135.

5) Thenius, Topogr. Anhang z. d. Büchern der Könige u. Karte.

6) Menke, Bib. Atlas Nr. III.

7) Caspari, Topographie Jerusalems und die Abhandlung über Zion und die Akra der Syrer in den Theol. St. u. Kr. 1864.

3. Das Haus Davids lag auf dem Südabhang des Moria, südlich von der heutigen Tempelarea, und Stadt Davids hieß noch nach dem Exil der Stadtteil, welcher den Hügel Ophel bedeckte.

3. Jerusalem unter den Makkabäern.

In dem Zeitraum zwischen Nehemia und Herodes dem Großen sind die Bücher der Makkabäer, besonders das erste, daneben Josephus, die Quellen, welche für die topographische Bestimmung wichtiger Plätze, wie die alte Burg Zion, oder die Paläste Davids und Salomos es waren, in Betracht kommen.

In den Büchern der Makkabäer werden im ganzen drei Burgen erwähnt, deren Örtlichkeit verschieden angesetzt wird. Es sind folgende:

1. Eine Burg, die Akropolis genannt wird und nur an drei Stellen zu Anfang des 2. Makkabäerbuches genannt wird [1]), im 1. Makkabäerbuch aber nicht vorkommt.
2. Eine Burg, die Akra genannt wird und im 1. Makkabäerbuch häufig vorkommt, mehrfach auch als Davids Stadt bezeichnet wird; im 2. Makkabäerbuch dagegen wird sie nur zuletzt an zwei Stellen angeführt [2]).
3. Eine Burg am Tempel, die schon im Buch Nehemia vorkommt [3]). Sie heißt dort die Birah, bei Josephus Baris. Der letztere erwähnt sie häufig, nennt sie aber selten mit Namen. In den Büchern der Makkabäer wird sie nicht genannt, wenngleich auf sie hingedeutet wird.

Wir beginnen unsere Erörterung mit ihr.

A. Die Baris.

Der Zeitpunkt ihrer Erbauung ist ungewiß und wird verschieden angesetzt. Am weitesten wohl geht Mommert zurück, nach dessen Konstruktion von Salomos Palastbau die Burg ursprünglich einen Bestandteil des Sommerpalastes ausmachte [4]).

1) 2 Makk. 4, 12. 27; 5, 5. 2) 2 Makk. 15, 31. 35.

3) Nehemia 2, 8; 7, 2 בירה.

4) Mommert, Topographie II, 263; IV, 112. 158.

Auch Guthe neigt dazu, ihre Gründung dem Salomo zuzuschreiben; desgleichen glaubte Thenius, daß sie noch vor dem Exil entstanden sei [1]). Benzinger legt ihre Gründung den zuerst aus dem Exil Zurückgekehrten bei, die auch den Tempel bauten [2]). Befestigt war übrigens die Nordwestecke des Tempelplatzes schon vor den Zeiten des Exils, durch die Türme Hananeel und Meah, die man dorthin verlegt.

Die Vertreter der Benzingerschen Hypothese können sich eigentlich auf Josephus berufen; denn wenn (nach seiner Darstellung) der Tempelbau des Serubabel und Josua wegen seiner Stärke und Festigkeit das Aufsehen der persischen Satrapen erregte [3]), so kann sich das nur auf den Bau der Burg beziehen, die dem Tempel an der Nordseite das Ansehen einer Festung verleihen mochte. Nehemia fand sie jedenfalls vor und erbat sich vom König Holz zu ihrem Ausbau. Auch ein Burgvogt wird erwähnt [4]).

Diese Burg, wie überhaupt der Tempel, war auch unter persischer und ägyptischer Herrschaft in den Händen der Juden. Erst Antiochus Epiphanes entriß gegen Ende des Jahres 170 v. Chr. [5]) die Burg mitsamt dem Tempel den Händen der Juden und scheint sie besetzt gehalten zu haben [6]). Etwa fünf Jahre später weihte Judas Makk. den Tempel von neuem, und wenn es von ihm heißt, er habe das Heiligtum mit festen Mauern und Türmen geschützt und eine Besatzung hineingelegt, so kann sich dies nur auf eine Wiederherstellung der Burg beziehen [7]). Hieraus erklärt sich vielleicht die Bemerkung des Josephus, der die Erbauung der Baris den Hasmonäern beilegt [8]). Nunmehr blieb die Burg in den Händen der Juden, wurde von den Hasmonäern sogar als Residenz benutzt (daher von Josephus direkt als Königsburg bezeichnet) [9]) und schließlich von Herodes zur Antonia aus-

---

1) Thenius, Anhang z. d. Büchern der Könige § 7 fin.

2) Archäologie § 47.

3) Jos., Antiq. XI, 4, 4.

4) Nehemia 7, 2; desgl. 2 Makk. 3, 4 (προστάτης τοῦ ἱεροῦ).

5) Schürer, Gesch. d. Judentums I S. 197.

6) 1 Makk. 3, 45.

7) 2 Makk. 4, 60/61.

8) Jos., Antiq. XV, 11, 4.

9) Jos., Antiq. XIV, 3, 3.

gebaut [1]). Nach Robinsons Konstruktion nahm sie so ziemlich die ganze Nordseite des Tempelplatzes für sich in Anspruch [2]). Nach der Eroberung Jerusalems wurde die Burg geschleift, und heute steht an ihrer Stelle eine türkische Kaserne.

B. Die Akropolis.

Im 2. Buch der Makkabäer Kap. 4 wird erzählt, daß der altgläubige Hohepriester Onias von seinem hellenistisch gesinnten Bruder Jason, der den syrischen König Antiochus Epiphanes bestochen hatte, aus dem Amt verdrängt ward. Eine der ersten Handlungen des Jason zum Zweck der Gräzisierung Jerusalems war die Erbauung eines sog. Spielhauses für gymnastische Jugendübungen unter der Akropolis [3]).

Nach drei Jahren ward Jason durch einen gewissen Menelaus aus dem Amt gedrängt, da dieser dem König noch größere Versprechungen gemacht hatte als jener. Menelaus nun geriet mit dem Hauptmann der Akropolis, einem gewissen Sostratus, in Differenzen, und beide wurden vor den König zitiert [4]). Während ihrer Abwesenheit verwaltete der Bruder des Menelaus das hohepriesterliche Amt, und ein gewisser Krates die Stelle des Sostratus. Nach Erledigung ihres Handels kehrten sie in ihre Ämter zurück und Antiochus unternahm einen zweiten Kriegszug gegen Ägypten [5]). Während seiner Abwesenheit sagte man ihn tot, und der früher vertriebene Jason versuchte es, die Stadt Jerusalem mit Gewalt zu besetzen. Er eroberte sie auch, nötigte den Menelaus in die Akropolis zu flüchten, konnte aber die Stadt nicht behaupten, sondern ging in das Land der Ammoniter zurück [6]).

Es fragt sich nun: welche Burg Jerusalems ist unter der Akropolis gemeint?

Man hat sie vielfach entweder mit der Baris [7]) oder der

1) Jos., B. j. I, 21, 1; V, 5, 8.

2) Robinson, Palästina II S. 74ff.; dagegen siehe z. B. Raumer, Geographie von P. S. 427ff., auch Winer, Bibl. RWB. unter Lager.

3) 2 Makk. 4, 12.

4) 2 Makk. 4, 27.

5) 2 Makk. 5, 1ff.

6) 2 Makk. 5, 7.

7) So Schürer, Gesch. d. Judentums S. 198 Anm. 37.

später erwähnten sog. syrischen Akra identifiziert [1]). Aber beide Hypothesen sind unmöglich aus folgenden Gründen.

1. Der Verfasser des 2. Makkabäerbuches kennt die sog. syrische Akra des 1. Makkabäerbuches, und da, wo er von ihr spricht [2]), nennt er sie Akra. Wenn er am Anfang seines Buches von einer Burg spricht, die er Akropolis nennt, so liegt von vornherein die Vermutung nahe, daß er eine andere Burg meint, die er von der syrischen Akra unterscheiden will. Der Wechsel in der Benennung ist nicht zufällig, sondern geschieht absichtlich, um beide Burgen auseinanderzuhalten.

2. Die als Akropolis bezeichnete Burg wird erwähnt und als bestehend vorausgesetzt, noch ehe die Akra der Syrer existierte. Die letztere ward zwei Jahre nach dem ägyptischen Zug des Antiochus, der im 143. Jahr der seleucidischen Ära erfolgte, gebaut, also im Jahr 168 v. Chr. [3]). Der Rentmeister des Königs, Apollonius [4]), befestigte zu diesem Zweck die sog. „Stadt Davids“ und legte eine syrische Besatzung hinein, welche die Aufgabe hatte, die Besucher des Tempels zu beunruhigen. So entstand die Akra oder syrische Akra [5]). Das 2. Makkabäerbuch aber erwähnt die Akropolis schon bei der Erbauung des Gymnasiums durch Jason, der bald nach dem Regierungsantritt Antiochus IV seinen Bruder im Hohenpriesteramt ablöste. Schürer setzt die Amtsverwaltung des Jason in die Jahre 174—171 [6]), mithin kann die Akropolis nicht identisch mit der (drei Jahre später erbauten) Akra sein.

3. Die Akropolis kann aber auch nicht identisch mit der Baris sein [7]), denn der Hauptmann der Akropolis war ein Syrer und hieß Sostratus [8]). Er vertrat die Interessen des Antiochus gegen Menelaus, und sein Vertreter war, wie schon oben be-

---

1) So Buhl, Geographie von P. S. 142; Mommert, Topographie IV 112; Winer, RWB. unter Burg; überhaupt die Meisten setzen Akra = Akropolis.

2) 2 Makk. 15, 31. 35.

3) 1 Makk. 1, 21—22. 30. Schürer, Gesch. d. Jud. I, 32 ff.

4) 2 Makk. 5, 24.

5) 1 Makk. 1, 35—36.

6) Schürer, Gesch d. Judentums I S. 195.

7) Schürer a. a. O. I S. 198 Anm. 37.

8) 2 Makk. 4, 27.

merkt, ein gewisser Krates [1]). Der Vogt des Tempels, der die Baris unter sich hatte, hieß Simon und war ein Jude aus dem Stamm Benjamin [2]). Der Tempel war damals noch in jüdischen Händen, die Feindschaft des syrischen Königs entriß ihn den Juden erst später, ums Jahr 169 v. Chr. [3]), während der Handel zwischen Menelaus und Sostratus, die Besetzung Jerusalems durch Jason und die Flucht des Menelaus in die Akropolis mindestens ein bis zwei Jahre früher liegen. Die Verdrängung Jasons durch Menelaus muß ins Jahr 171 v. Chr., und Jasons Okkupation der Heiligen Stadt ins Jahr 170 v. Chr. gesetzt werden [4]).

Da nun die Akropolis weder mit der jüngeren Akra noch mit der Baris identifiziert werden kann, so zögern wir nicht, sie in der alten Feste Zion, der Vorläuferin der heutigen Zitadelle, wiederzufinden. Diese, durch ihre Lage zu einer Akropolis vortrefflich geeignete Burg war, wie schon oben bemerkt, nach Davids Übersiedlung in seinen Palast als Kaserne weiter benutzt worden. Sie diente auch nach dem Exil der jedesmal herrschenden Nation als Kaserne für die betreffende Besatzung und hatte nacheinander persische, ägyptische und syrische Truppen beherbergt.

Die Erzählung des Josephus von dem Vorgang zwischen dem Hohenpriester Johannes und dem persischen Hauptmann namens Bagoses [5]) spricht unbedingt für das Vorhandensein einer persischen Besatzung in Jerusalem.

Später, zur Zeit Antiochus des Großen, des Besiegers der Ägypter, dem sich die Juden freiwillig unterwarfen, wird eine Burg in Jerusalem erwähnt [6]), in der sich die ägyptische Besatzung unter Skopas so lange hielt, bis auch sie unter Beihilfe der Juden zur Kapitulation genötigt und Jerusalem völlig syrisch ward. Diese von den Ägyptern besetzte Burg kann nicht die Baris gewesen sein, wie manche vermuten, denn die ganzen Tempelbefestigungen waren bis auf die kurze Zeit unter Antiochus

1) 2 Makk 4, 28. 2) 2 Makk. 3, 4.
3) 1 Makk. 1, 22. 2 Makk. 5, 11 ff. Schürer I S. 197.
4) Schürer a. a. O. I S. 196.
5) Jos., Antiq. XI, 7, 1. 6) Jos., Antiq. XII, 3, 3.

Epiphanes (170—165)[1]) immer in den Händen der Juden; es kann nur die Akropolis gemeint sein.

Daß auch syrische Besatzung in ihr lag, dafür zeugt die Erzählung des Josephus[2]) von Judas Makkabäus, der nach einem Siege über Antiochus IV. die syrische Besatzung, die in der Oberstadt lag, aus derselben vertrieb und sie in die untere Stadt warf. Wo hätte diese Besatzung der Oberstadt anders kasernieren können als in der alten Zionsburg? Noch in der römischen Zeit lag hier eine kleine Garnison, um in der Oberstadt die Ruhe aufrecht zu erhalten und den Palast, den Herodes an ihrer Stelle gebaut hatte, und den die römischen Landpfleger zu benutzen pflegten, zu beschützen. Heute liegt dort eine türkische Kaserne.

Diese uralte Burg, die selbst die chaldäische Zerstörung überstanden zu haben scheint, oder, wenn sie darunter litt, doch wiederhergestellt ward, die allen Gewalthabern der Heiligen Stadt durch ihre Lage geeignet zu sein schien, die Stadt zu beherrschen, ist es, die der Verfasser des 2. Makkabäerbuches sehr treffend als Akropolis bezeichnet. In sie flüchtete sich Menelaus, nachdem ihn Jason aus dem Tempel verdrängt hatte; denn noch war die Akropolis in syrischen Händen, und bei den Syrern durfte Menelaus erwarten, Schutz zu finden. Verdankte er doch seine bisherige Stellung dem Könige Antiochus, der seinerseits, über den Zug des Jason erbittert, auf seinem Rückzug aus Ägypten die Stadt Jerusalem seinen Zorn empfinden ließ[3]). Die alte Zionsburg ward erst abgetragen, als Herodes seinen Palast baute, etwa 24 v. Chr.[4]).

C. Die Akra der Syrer.

Während die Akropolis nur im 2. Buch der Makkabäer, die Baris in keinem von beiden ausdrücklich genannt wird, nimmt die Akra im 1. Buch der Makkabäer einen bedeutenden Raum ein. Sie war der letzte Zufluchtsort der Syrer, nachdem diese die Kaserne in der Oberstadt hatten räumen müssen[5]).

---

1) Im Jahre 165 fand die Einweihung des Tempels durch Judas Makk. statt 1 Makk. 4, 52.

2) Jos., B. j. I, 1, 4.

3) 2 Makk. 5, 11.

4) Schürer I, S. 388.

5) Jos., B. j. I, 1, 4.

Der Rentmeister Antiochus IV., Apollonius, hatte im Jahre 168 v. Chr. die Stadt mit List okkupiert, plünderte sie und, um den Tempel stets beobachten zu können, befestigte er die sog. Stadt Davids und machte sie zu einer Art Zwingburg, von der aus er das Heiligtum mit leichter Mühe beunruhigen konnte. Josephus sagt ausdrücklich, die Burg habe in der Unterstadt gelegen, und da sie im 1. Makkabäerbuch mehrmals als Davids Stadt bezeichnet wird [1]), so kann damit nur das frühere Haus Davids, sein Palast auf dem Ophel, gemeint sein, den der syrische Befehlshaber ausbaute. Dieses Haus Davids hatte, wie wir schon oben sagten, die chaldäische Invasion überdauert; wahrscheinlich stellte Nehemia es wieder her, und Mommert glaubt, es habe ihm zur Residenz gedient [2]).

Der Palast Salomos hingegen war mit dem Tempel, in dessen unmittelbarer Nähe er gelegen haben muß, völlig verbrannt [3]).

Josephus nennt diese Burg stets die Akra (niemals Davids Burg oder Stadt) und bezeichnet den ganzen Stadtteil südlich vom Tempelberg als die Unterstadt Akra, selbst dem Hügel legt er diesen Namen bei [4]). Das 1. Buch der Makkabäer gebraucht für diese Burg beide Namen, sowohl den der Akra als den der Davidsstadt, welche letztere Bezeichnung aber niemals von der Stadt im ganzen gebraucht wird, auch nicht in der Stelle, in welcher beide Namen: Jerusalem und Davidsstadt so neben einander zu stehen kommen, daß manche behauptet haben, sie wären eigentlich Synonyma [5]). Aber man darf sich nicht täuschen lassen. Das Königsvolk (d. h. die Besatzung der Akra) hauste zu Jerusalem in der Stadt Davids, nämlich in der so genannten Burg.

1) 1 Makk. 1, 35; 2, 31; 7, 32.

2) Mommert, Topographie IV, 112; er legt es aber auf den Unter-Zion.

3) 2 Kön. 25, 9. Jerem. 39, 8.

4) Jos., B. j. V, 4, 1; vgl. auch die Bemerkungen Klaibers i. d. Ztschr. f. d. DPV. Bd. 4 S. 28 ff.

5) 1 Makk 2, 31; 14, 36; vgl. dazu Arnold in Herzogs RE. 1. Aufl. S. 637. Mommert, Topographie IV S. 112.

Unter den vielen Stellen, in denen die Burg der Syrer erwähnt wird, wozu Josephus fast jedesmal eine Parallele darbietet [1]), kommen für unsern Zweck nur diejenigen in Betracht, die über ihre ungefähre Lage Licht verbreiten können, und das sind folgende:

Vor allem die Stelle, in welcher erzählt wird, daß Simon Makkabäus, nachdem er die Burg eingenommen, den Berg des Tempels „neben der Burg" noch stärker befestigte als bisher [2]). Hiernach muß die Burg dem Tempelberg unmittelbar benachbart gewesen sein, was zu ihrer Lage auf dem Ophel gut passen würde. Hieraus erklärt sich leicht, daß Judas während des Geschäfts der Tempelreinigung die Akra observieren und einschließen läßt, um von ihrer Besatzung nicht gestört zu werden [3]). Auch das Verfahren, welches die syrische Besatzung gegen die Tempelbesucher beobachtet, wie es bei ihrer Begründung geschildert wird, setzt die Nachbarschaft der Burg zum Tempel voraus [4]).

Daß die von Josephus der Akra angewiesene Stelle in der Unterstadt gut zu ihrem Zweck paßt, darüber sind alle Forscher einig; trotzdem sind von manchen der Burg andere Örtlichkeiten angewiesen worden, deren Berechtigung wir nunmehr zu prüfen haben.

a. Zunächst kommt hier die Örtlichkeit in Betracht, an welcher sich heute die Zitadelle befindet, die nordwestliche Ecke des traditionellen Zion [5]). Diese Stelle indessen ist vom Tempelplatz zu weit entfernt, um eine so genaue Beobachtung desselben zu ermöglichen, wie Josephus und das 1. Buch der Makkabäer voraussetzen. Man könnte von einer hier belegenen Festung nicht

---

1) Caspari hat diese Parallelen zusammengestellt in der Abhandlung Zion und die Akra der Syrer: Theol. St. u. Kr. 1864.

2) 1 Makk. 13, 51; *καὶ προσωχύρωσε τὸ ὄρος τοῦ ἱεροῦ τὸ παρὰ τὴν Ἄκραν.*

3) 1 Makk. 4, 41. Jos., Antiq. XII, 7, 6—7; B. j. I, 1, 4.

4) 1 Makk. 1, 38. Jos., Antiq. XII, 9, 3.

5) Hier vermuten die Akra z. B. Rabbi Schwarz, Der Verf. d. A. Burg in Riehms BHWB. Hupfeld a. a. O. Arnold a. a. O. u. A.

sagen, sie habe den Tempel beherrscht, wie Josephus dies tut [1]). Außerdem hätte sie dann in der Oberstadt gelegen und nicht in der Unterstadt, was der jüdische Historiker doch bestimmt behauptet [2]). Endlich haben wir unserseits nachgewiesen, daß man an dieser Stelle die Akropolis suchen müsse, die ebenfalls, wie die Akra, eine syrische Besatzung hatte, bis Judas Makkabäus diese nötigte, sich in die Unterstadt, d. h. in die Akra, zurückzuziehen und die Akropolis zu räumen [3]).

b. Die Schule Robinsons [4]), welche die Unterstadt nördlich von der Oberstadt sucht und den Abfall des Gihonplateaus, auf dessen äußerster Spitze heute die Grabeskirche steht, für den Akrahügel des Josephus nimmt, hat die Burg hierher verlegt. Aber auch diese Entfernung, wenngleich etwas geringer als die der Zitadelle vom Tempel, erscheint noch zu groß für den eigentlichen Zweck der Akra. Auch kann die Unterstadt aus den schon oben berührten Gründen hier überhaupt nicht gesucht werden [5]).

c. Man hat die Akra mit der Baris identifiziert [6]), und der Lage nach paßt die Baris außerordentlich gut für die Zwecke der Syrer. Aber diese Burg war, wie wir schon erörtert haben, stets in jüdischen Händen, mit Ausnahme eines etwa fünfjährigen Zeitraums unter Antiochus IV. Auch kann von der Baris nicht gelten, was von der Akra gilt, daß der Hügel, auf dem sie stand, abgetragen wurde [7]), denn der Hügel, auf dem die Baris stand, ist zwar verkleinert, aber nicht abgetragen [8]). Zudem kann Josephus doch nicht in solchem Maße sich selbst widersprechen, wie es in diesem Fall geschehen wäre, da er in einem Kapitel, fast

---

1) Jos., Antiq. XII, 9, 3 (vgl. Schaffter, Die echte Lage des h. Grabes S. 23).

2) Jos., Antiq. XII, 5, 4. 3) Jos., B. j. I, 1, 4.

4) Auch Benzinger, Archäologie S. 47 hält das für möglich.

5) Vgl. Mommert, Topographie I, S. 114. Schultz, Topogr. Erörterung zu Nehemia Kap. 3.

6) So Krafft, Topographie. Pauly, RE. unter Jerusalem. Schultz, Jerusalem S. 54. Schaffter, Die echte Lage usw. V. Alten, Zimmermann u. A.

7) Jos., B. j. V, 4, 1.

8) Spieß, D. Jerusalem des Josephus S. 40.

in einem Atem, die völlige Schleifung der Akra berichtet, um im nächsten Kapitel sie als bestehend vorauszusetzen [1]). Für ihn wenigstens können Akra und Baris unmöglich identisch gewesen sein.

d. Noch andere haben die Akra auf der Ostseite des traditionellen Zion vermutet, etwa da, wo später der Palast der Hasmonäer stand [2]). Die Lage erscheint nicht unpassend, aber andere Gründe stehen dem entgegen; vor allem die Bemerkung des Josephus, daß die Burg in der Unterstadt lag. Nur wer auch darauf keinen Wert legt, wie Hupfeld, oder wer, wie Mommert, die Unterstadt auf die östliche Seite des traditionellen Zion legt, kann damit zurechtkommen.

Außerdem muß die Akra so gelegen haben, daß sie durch den Bau einer Mauer von dem Stadtteil, zu welchem sie gehörte, abgeschnitten werden konnte. Auf diese Weise ward sie zuletzt isoliert und die Besatzung ausgehungert [3]). Dies Projekt war am leichtesten ausführbar, wenn man sich die Burg südlich von der damaligen oder der heutigen Grenze des Tempelbezirks denkt. Sie ließ sich hier durch eine Mauer, die vom Tyropöon zum Kidrontal quer über den Ophel hinweggezogen wurde, leicht von der Unterstadt absperren. In der Oberstadt war ebenso, wie auf dem Nordwestplateau des Gihonabhangs, diese Ausführung viel schwieriger, ja auf dem Bezetha, wohin man die Akra auch gelegt hat, vollends unmöglich.

e. Der Bezethahügel, auf dem einige die Akra vermuten [4]), war damals noch nicht in die Stadtmauer einbezogen und die ganze Gegend noch spärlich angebaut. Unmöglich kann hier die Unterstadt des Josephus gesucht werden. Was den Bau der Sperrmauer anbetrifft, so hat Mommert angenommen, sie habe die Burg rings umgeben, und diese habe nicht am Rande eines Abhangs, sondern mitten in der Stadt gestanden [5]). Die Dar-

---

1) Jos., B. j. I, 2, 2; 3, 3; Antiq. XIII, 6, 6; 11, 2.

2) Raumer, Geographie S. 424 ff. Bäumer im kath. KL. v. Wetzer u. Welte. Tobler, Topographie v. J. vgl. auch die topogr. Einleitung z. d. Zimmermannschen Karten S. 27. Furrer u. A.

3) 1 Makk. 12, 36. Jos., Antiq. XIII, 5, 11.

4) Sepp, Schultz. 5) Mommert IV, S. 112 ff.

stellung aber des Josephus ebenso wie die des 1. Makkabäerbuches spricht nicht dafür [1]. Beide Quellen deuten eine trennende Mauer an, die zwischen Stadt und Burg aufgerichtet ward [2], südlich von der letzteren, denn nördlich war sie durch die den Tempelvorhof begrenzende Mauer zerniert. Auf dem Bezethahügel wäre nur eine Ringmauer am Platz gewesen, deren Observierung große Schwierigkeiten gemacht hätte.

Am besten paßt für alle Anforderungen, die man nach den Quellen an die Akra stellen muß, eine Örtlichkeit auf dem Abhang des Tempelberges in der Nachbarschaft der südlichen Mauer des heutigen Harâm, etwa da, wo heute die Gärten der Aksamoschee liegen, oder etwas östlich davon, oder noch südlicher [3]. Diese Gegend paßt noch besser als der Felsen, auf welchem heute das sog. Hospital der Helena (El Tekijje) steht, den die Engländer Wilson und Warren dafür ausgesucht haben [4].

Lag die Akra an dieser oder einer benachbarten Stelle, und ist sie aus dem ursprünglichen Hause Davids durch Umbau entstanden, so werden wir nicht irren, wenn wir annehmen, nach ihr sei die ganze Unterstadt, die früher Davidsstadt hieß, später Akra genannt worden; und in ihr werden auch die Gräber der Davididen gesucht werden müssen [5]. Von den Vertretern dieser Ansicht trennt uns allerdings der Umstand, daß wir die Bezeichnung Davids Stadt oder Burg ursprünglich der alten Jebusiterfeste Zion auf dem Oberstadthügel vindiziert wissen wollen. Von ihr ging dieser Name auf den neugebauten Palast Davids über, da sie ihren Grund nur in dem Umstand hatte, daß der König dort oder hier wohnte. Der Name haftete an seiner jeweiligen Residenz. Nur kurze Zeit hat er in der alten Burg gewohnt; zu kurz war die Frist, als daß sich der Name „Davids Stadt"

1) 1 Makk. 12, 36. Jos., Antiq. XIII, 5, 11.

2) ἀνάμεσον τῆς ἄκρας καὶ τῆς πόλεως.

3) Vgl. Caspari in der Abh. über d. Akra der Syrer.

4) Vgl. die topogr. Erörterung v. Zimmermann, S. 27; auch die Karte, die Guthe seiner Abhandlung über die 2. Mauer des Josephus in der Ztschr. des d. PV. Bd. VIII beigefügt hat, legt die Akra in diese Gegend.

5) So nehmen Just. Olshausen, Caspari, Menke, Spieß, Klaiber, Buhl, Benzinger, Schlottmann und viele andere an.

hätte auf die ganze Oberstadt ausdehnen können. Hingegen teilte er sich der Unterstadt mit, deren vornehmstes Gebäude des Königs Palast war.

Die alte Zionsburg, zur Kaserne degradiert, beherbergte das Militär der jedesmaligen nachexilischen Herrscher von Jerusalem und diente als eine Zwingburg dazu, die Stadt im Zaum zu halten. Selbst der Name Zion ist ihr später verloren gegangen und auf den Tempelberg übertragen, für den die Makkabäerbücher nur die Bezeichnung „Berg Zion" kennen.

Das Schicksal der im Jahre 142 oder 141 v. Chr. von Simon Makkabäus eroberten syrischen Akra ist strittig. Nach der Darstellung des 1. Makkabäerbuches wurde sie zunächst noch erhalten und mit einer jüdischen Besatzung belegt [1]). Nach der Darstellung des Josephus wurde sie sofort abgetragen [2]). Nach Wellhausens jüdischer Geschichte gab Hyrkan I. die Burg auf und baute mit ihren Steinen die Baris auf, was mit der Ansicht von Krafft sich berühren würde [3]).

Schürer hat den Widerspruch zwischen Josephus' Altertümern und dem 1. Buch der Makkabäer durch die Parallelstelle im jüdischen Krieg [4]), in welcher das Abtragen der Felsenhöhe, auf der die Burg gelegen hatte, unbestimmt und allgemein „den Hasmonäern" beigelegt wird, zu schlichten versucht. Hiernach wäre die Burg zunächst zwar stehen geblieben, bis einer der späteren Hasmonäer sie preisgab und die Felshöhe, auf der sie gestanden, abtragen ließ.

Haben wir uns somit dafür entscheiden müssen, die alte Zweihügelstadt des Josephus in dem traditionellen Zion und dem Tempelberg nebst Ophel wiederzufinden, beide durch das Tyropöon oder heutige El Wâd voneinander getrennt, — jener der

---

1) 1 Makk. 13, 49. 50; 14, 7. 36—37; 15, 28. Vgl. Buhl, Geographie v. P. S. 143, auch Grätz, Gesch. d. Juden III S. 50 nimmt das an.

2) Jos., Antiq. XIII, 6, 6. Furrer in Schenkels BL. Spieß, D. Jerus. des Josephus S. 34. Benzinger, Archäologie S. 47.

3) Krafft, Topographie S. 87 ff. Buhl, Geographie v. P. S. 144 Anm. 349. Klaiber, Ztschr. f. d. DPV. Bd. 4, S. 43 ff.

4) Jos., B. j. V, 4, 1.

Westhügel, dieser der Osthügel, dessen südlicher Abfall die Unterstadt des Josephus trug, so bleibt noch die Frage zu beantworten: Welches war der dritte, namenlose Hügel, von dem Josephus in der oben angezogenen Stelle des jüdischen Krieges [1]) redet?

4. Das Jerusalem des Josephus.

A. Verschiedene Konstruktionen desselben.

Auf zwei einander gegenüberliegenden Hügeln (sagt Josephus) war die Sadt erbaut, und diese Hügel waren durch eine Talsenke getrennt, in welche die beiderseitigen Häuserreihen mündeten. Der eine Hügel trug die Oberstadt, der andere, halbmondförmig geformte oder gekrümmte Hügel [2]) trug die untere Stadt. Dieser Hügel war Akra genannt; das trennende Tal Tyropöon. Je nach der Lage, die man diesem zweiten Hügel anwies, ergaben sich verschiedene Konstruktionen der Stadt, von denen wir die wichtigsten anführen wollen.

1. Die Tobler-Mommertsche Konstruktion, welche den Südwesthügel oder traditionellen Zion in Ober- und Unterzion teilt; beide getrennt durch ein in Richtung der heutigen Judenmarktgasse verlaufendes Tälchen, welches das Tyropöon des Josephus sein soll [3]).

2. Die Robinsonsche Konstruktion, welche das Tyropöon vom heutigen Jaffator zum Harâm und dann südlich zum Siloah streichen läßt, die Oberstadt auf den ungeteilten Südwesthügel setzt und die Unterstadt auf den Abhang des Gihonplateaus, den traditionellen Golgatha, den sie für den Akrahügel des Josephus erklärt [4]).

---

1) Jos., B. j. V, 4, 1.

2) Dies der Sinn von ἀμφίκυρτος; nicht abschüssig, wie man auch übersetzt hat; oder „ringsum abgerundet“ wie Klaiber wollte.

3) Vgl. die Karten des Toblerschen Entwurfs bei Menke, Bibel-Atlas, Taf. V u. bei Zimmermann, Bl. IV Nr. XIV; bei Mommert in seiner Topographie Bd. I. Siehe gegen diese Konstruktion des Tyropöon die Erläuterung II von Klaiber i. d. Ztschr. f. d. DPV. Bd. 4 S. 55.

4) Vgl. die Karte v. Jerusalem nach Robinson u. Eli Smith; desgl. die betr. Karten bei Menke V u. Zimmermann, Bl. IV Nr. 1.

3. Die Menke-Guthesche Konstruktion, welche das Tyropöon vom Damaskustor bis zum Siloah leitet, die Oberstadt auf den Südwesthügel legt, die Unterstadt aber auf dem vom Tempelberg getrennt gedachten, für sich bestehenden Südosthügel annimmt, der heute gewöhnlich Ophel genannt wird [1]).

4. Eine Konstruktion, welche den Moriah und Ophel nicht voneinander trennt, sondern den letzteren als Abhang des ersteren betrachtet, das Tyropöon (nach Robinson) vom Jaffator zum Harâm, also westöstlich, dann nordsüdlich zum Siloah leitet und die Unterstadt Akra (wie Robinson) zwischen der Zitadelle und der Antonia sucht [2]).

5. Eine Konstruktion, welche Moriah und Ophel ebenfalls als einen zusammenhängenden Hügel ansieht, aber das Tyropöon (wie heute die meisten) vom Damaskustor bis zum Siloah durchleitet und die Unterstadt Akra auf dem Abhang des Moriah, dem Ophelhügel sucht [3]).

Außerdem gibt es noch mehrere Konstruktionen, welche nach der einen oder andern Seite hin abweichen und anders kombinieren [4]).

Wir haben uns für diejenige Konstruktion entschieden, welche unter Nr. 5 dargestellt ist. Wir fassen Tempelberg und Ophel in eins zusammen, da ein trennendes Tal bisher nicht nachgewiesen ist, und sehen hierin den Hügel Akra des Josephus, dessen Name sich allerdings auf den südlichen Abhang konzentriert hat, da der nördliche Teil vom Tempel absorbiert, ohne besonderen Namen blieb [5]), bis er in den Büchern der Makkabäer als Berg Zion vorkommt. Wir halten ebenso dafür, daß das Tyropöon des Josephus diejenige Talsenkung ist, die man noch heute vom Damaskustor an, dem Stadttal El Wâd folgend, bis zum Si-

1) Vgl. Menke, Taf. III; Zimmermann Bl. IV Nr. 11.

2) Diese Konstruktion kann man bei Thenius und weniger vollkommen bei Raumer finden.

3) So konstruieren z. B. J. Olshausen, Furrer, Caspari, vgl Zimmermann Taf. IV Nr. XII u. XV.

4) Siehe Menke, Bl. V und Zimmermann Taf. IV.

5) Einmal bedient sich Josephus der Bezeichnung: *Μώριον ὄρος*. Antiquit. I, 13, 1; sonst: *ὁ λόφος τοῦ ἱεροῦ*.

loah verfolgen kann [1]). Sie kann nicht unbedeutend gewesen sein, denn der Name Tyropöon dürfte am wahrscheinlichsten die Gräzisierung irgendeines hebräischen Wortes sein, welches vom Stamme טרף abzuleiten ist und soviel bedeutet wie zerrissenes oder zerklüftetes Gelände. Josephus hat dergleichen Worte der Landessprache mehrfach in griechischer Verunstaltung aufgenommen. Aus Thabor hat er Itabyrion gemacht, aus dem Migdalteich einen Amygdalon, aus Jabne Jamneia, warum sollte er nicht aus Terefah oder einem ähnlich klingenden hebräischen Namen Tyropöon machen [2]).

So verstehen wir die Konstruktion des Josephus von der Stadt Jerusalem dahin, daß die alte Stadt zweihügelig war und teils westlich teils östlich vom Tyropöon Platz genommen hatte. Der nördliche Teil des Osthügels (der spätere Tempelberg) war den Tennen der Jebusiter vorbehalten geblieben; der südliche Teil war angebaut und trug die Unterstadt. Der westliche (genauer südwestliche) Hügel trug die Oberstadt. Diese war (im Gegensatz zur Unterstadt) ummauert, wenngleich noch nicht in der späteren Ausdehnung, die durch den Lauf der Täler Gihon und Hinnom gekennzeichnet ward. Völlig unbebaut waren in der alten Zeit die beiden Hügel, welche nördlich vom traditionellen Zion und vom Tempelberg lagen, nämlich der traditionelle Golgotha und der Bezethahügel. Beide waren durch Quertäler von ihren südlichen Nachbarhügeln geschieden, unter sich aber durch den nördlichen Teil des Tyropöon getrennt. Der von Nordwesten her in das Weichbild von Jerusalem hineinragende Abfall des Gihonplateaus, auf dessen Kuppe heute die Grabeskirche liegt, ist vom traditionellen Zion durch das sog. Ostwesttyropöon getrennt. Dieses Seitental zweigt sich vom El Wâd in der Nähe der heutigen Mekhemeh ab und läuft dem Jaffator zu in der Richtung der heutigen Davidsstraße. Es ist längst mit Schutt

1) Vgl. v. d. Velde, Reise II S. 193; Schultz, Krafft, Sepp, Buhl, Menke, Guthe, Caspari u. v. a.

2) Eine andere Ableitung siehe bei Buhl, Geographie v. P. S. 132, Anm. 317. Mommert I, 171; vgl. auch Rabbi Schwarz, D. h. Land S. 192. Sepp, Jerusalem u. d. h. Land I S. 210 Anm.

ausgefüllt. Arnold hat für seine Existenz noch einen besonderen Nachweis aus einer Schilderung des Josephus beigebracht[1]. Der Bezethahügel war vom Tempelberg ebenfalls durch ein Quertal getrennt, das schon Pompejus bei seiner Belagerung der Stadt teilweis ausfüllen ließ[2]. Heute ist es, bis auf einige dürftige Reste, ebenfalls verschwunden. Durch diese zwiefache Voraussetzung, einmal die Annahme des sog. Nordsüdtyropöon und Ablehnung des Westosttyropöon, sodann die Festlegung des Hügels Akra auf die südliche Hälfte des Osthügels, erledigt sich für uns die Frage nach der Lage des dritten namenlosen Hügels, den Josephus andeutet, anders als für diejenigen, welche eine dieser beiden Voraussetzungen nicht teilen.

B. Der dritte namenlose Hügel des Josephus.

Der jüdische Historiker erwähnt in der berühmten, wenngleich etwas unklaren, darum mehrdeutigen Stelle des jüdischen Krieges, die wir schon oft haben zitieren müssen, neben den Hügeln der Ober- und Unterstadt noch eines dritten, dem er keinen Namen beilegt. Von diesem dritten Hügel sagt er, daß er dem Hügel der Unterstadt oder Akra gegenübergelegen habe und von Natur niedriger gewesen sei als dieser; ferner, daß er von dem Akrahügel durch ein tiefes Tal getrennt gewesen sei, welches die Hasmonäer ausgefüllt hätten, um die Stadt mit dem Tempel zu verbinden. Es fragt sich nun, auf welchen Hügel diese Bestimmungen widerspruchslos zutreffen.

Alle diejenigen Topographen und Forscher, welche den Hügel der Unterstadt oder Akra in einem völlig isolierten, selbständigen Südosthügel wiederfinden, dem sog. Ophel, nehmen ohne weiteres den Tempelberg als diesen dritten Hügel an[3]. Hiergegen aber erheben sich gewisse Bedenken.

Erstens nämlich ist dieses, den zweiten und dritten Hügel

1) Arnold in Herzogs RE. 1. Aufl. S. 640. Jos., B. j. V, 4, 4. Seine Lage ersieht man sehr deutlich aus der Zimmermannschen Terrainkarte und der kleineren Terrainkarte von Conder.

2) Jos., B j. I, 7, 3.

3) Buhl, Geographie v. P. S. 149—150. Klaiber a. a. O.

trennende tiefe Tal bisher nicht nachgewiesen. Wenn es so bedeutend war, wie Josephus es darstellt, so hätten Spuren davon, sollte man meinen, längst entdeckt sein müssen. Sodann paßt die Höhenbestimmung nicht, denn der Tempelberg ist höher als der Ophel, der ehemalige Akra. Ferner ist die Anonymität, in welche Josephus diesen dritten Hügel hüllt, sehr auffällig. Sollte er, wenn er den Tempelberg meinte, keinen Namen dafür gewußt haben? Wenn er sich des bei den Makkabäern üblichen Berges Zion nicht bedienen wollte (wiewohl man nicht begreift warum nicht?), so konnte er ihn doch leicht als Berg des Tempels bezeichnen [1]). Wozu dieses Stillschweigen über den Namen? Endlich sollen erst die Hasmonäer das Tal zwischen Ophel und Moriah ausgefüllt haben, um die Unterstadt mit dem Tempel besser zu verbinden? Unglaublich! Wenn man bedenkt, welcher rege Verkehr zwischen dem Tempel und der Unterstadt bestanden haben muß, seitdem David sich seinen Palast in der letzteren erbaute und Salomo den seinigen noch etwas näher an den Tempel heranlegte, besonders wenn man bedenkt, welche Erdmassen die Erweiterung der Tempelfläche durch den letzteren König in Bewegung setzte, so möchte man glauben, daß ein solches Tal, wenn es überhaupt existierte, schon viel eher hätte ausgefüllt sein müssen. Zur Zeit Nehemias wohnten die Tempelbediensteten, die Nethinim, auf dem Ophel bis ans Wassertor [2]). Unter diesen Umständen ist es nicht glaublich, daß Josephus dieses Tal gemeint habe, d. h. ein Tal zwischen dem Ophel und Moriah.

Wer, wie wir, den zweiten Hügel des Josephus oder den Akra im Osthügel, dem vereinigten Moriah und Ophel findet, der kann den namenlosen dritten Hügel nur entweder im Bezetha oder im traditionellen Golgotha finden. Beide Hügel waren durch tiefe Täler vom Tempelberg getrennt. Aber das zwischen diesem und dem Bezetha laufende Tal hatte zuerst Pompejus ausfüllen lassen, mithin hatten die Hasmonäer ihr Augenmerk darauf noch nicht gerichtet. Auch war noch zu wenig Anbau auf dem Nordhügel, als daß es sich hätte darum handeln können, einen Stadtteil mit dem Tempel zu verbinden.

1) λόφος τοῦ ἱεροῦ. 2) Nehemia 3, 26.

Anders hingegen liegt die Sache mit dem traditionellen Golgothahügel [1]). Er war, wenn auch nicht im strengen Sinn ein λόφος [2]), doch ein von Nordwest her in die Stadt sich erstreckender Abfall, der in eine abgerundete Spitze auslief, die vom traditionellen Zion durch das sog. Westosttyropöon, vom Tempelberg durch das Nordsüdtyropöon oder heutige Stadttal getrennt war [3]). Auf diesem Abfall stand ein Teil der Vorstadt nebst der dieselbe umfassenden Mauer, der sog. zweiten Mauer des Josephus. Das Bestreben der Hasmonäer, diesen Stadtteil durch Ausfüllung des Nordsüdtyropöon besser als bisher mit dem Tempel zu verbinden, hatte einen guten Sinn, und wenn sie nach Abtragung der Akraburg gewillt waren, den Felsen, auf dem sie erbaut war, gänzlich zu planieren, so lag nichts näher, als die Trümmer in den nördlichen Teil des Tyropöon zu werfen, welches die Kommunikation in der Vorstadt, deren Grenzmauer doch bis zur Nordwestecke des Tempelplatzes reichte, sehr unbequem unterbrechen mochte. Allerdings scheint die Höhenbestimmung des Josephus nicht zuzutreffen. Sein namenloser dritter Hügel sollte von Natur niedriger als der Akra sein [4]), während der Abfall des Gihonplateaus ein wenig höher ist als der Ophel [5]). Ebenso freilich war es auch der Bezetha und erst recht der Tempelberg, so daß diese Höhenbestimmung des jüdischen Historikers wohl auf einem Irrtum beruhen muß, der in seiner zeitlichen und örtlichen Entfernung von den hier geschilderten Begebenheiten eine genügende Erklärung findet. Schwieriger schon ist es zu erklären, warum er dem fraglichen Hügel, wenn er den Tempelberg damit meinte, keinen Namen gegeben hat, ihn nicht einmal als λόφος τοῦ ἱεροῦ bezeichnet hat. Dieser Umstand erklärt sich viel leichter und besser,

---

1) Spieß, D. Jerusalem d. Josephus S. 4—5.

2) Mommert I, S. 114 macht dies Moment gegen die Verlegung des Akra hierher geltend.

3) V. Alten in d. Ztschr. f. d. DPV. Bd. 3 S. 121, bezeichnet ihn mit Recht als den südlichen Ausläufer des Goaabfalls (wohl im Hinblick auf Jerem. 31, 39).

4) ταπεινότερος τε φύσει τῆς Ἄκρας.

5) Vgl. die Zimmermannschen Terrainkarten.

wenn er den Abfall des Gihonplateaus damit meinte, denn für diesen Bergrücken sehen wir uns selbst im alten Testament vergeblich nach einer sicheren Benennung um, trotzdem wahrscheinlich schon in vorhiskianischer Zeit die Mauer der Vorstadt über ihn hinweglief. Es gibt nur eine Bezeichnung, die man mit einiger Wahrscheinlichkeit auf ihn anwenden kann, das ist die des Hügels Goah [1]), mit dem der Gareb, der spätere Bezetha, zusammengestellt wird. Auch die Agrippamauer, welche die Neustadt umschloß, lief über ihn hinweg, und da er ein eigentlichen λόφος nie gewesen war, so war auch kein Bedürfnis vorhanden, ihn als solchen zu benennen. Im neuen Testament kommt er zwar unter dem Namen Golgotha vor, aber selbst wenn Josephus diesen Namen gekannt hätte, würde er ihn schwerlich gebraucht haben.

Hiermit ist unsere Aufgabe erledigt. Es dürfte sich gezeigt haben, daß der jüdische Historiker trotz der Unbestimmtheit in vielen seiner topographischen Angaben doch wertvolle Beiträge zur Aufhellung vieler topographischer Rätsel liefert, wenn man ihm nicht von vornherein Mißtrauen entgegenbringt. Er ist nicht immer ganz zuverlässig, besonders bei Zahlenangaben, was aus seiner örtlichen und zeitlichen Distanz von den geschilderten Tatsachen und Objekten sich verstehen läßt; indessen keineswegs verdient er die harten Vorwürfe, die Hupfeld in der zitierten Abhandlung über die topographischen Streitfragen, und nach Hupfeld der Verfasser des Artikels Burg im Riehmschen bibl. Handwörterbuch auf ihn gehäuft haben. Diese Vorwürfe laufen, um es kurz auszudrücken, darauf hinaus, daß er in seinen topographischen Angaben über Jerusalem geradezu geschwindelt habe [2]). Genauere Forschungen späterer Jahrzehnte, besonders Ausgrabungen an Ort und Stelle, werden unsere Ansichten in manchen Punkten klären und seine Angaben in noch höherem Maße beglaubigen als es bis jetzt der Fall ist. Jedoch ist die neueste Hypothese, welche die alte Jebusiterburg, die Feste Zion, auf dem Südosthügel sucht, anstatt wie die älteren Forscher auf dem Südwesthügel,

---

1) Jerem. 31, 39.

2) Vgl. die Einleitung zu Menkes Bbl. Atlas.

mit seinen Angaben nicht vereinbar und würde, wenn sie festgehalten würde, dazu führen, eine ganze Reihe von Irrtümern bei ihm anzunehmen, ja seine ganze Topographie Jerusalems für völlig wertlos zu erklären. Wer weiß indessen, ob es mit dieser Hypothese nicht ähnlich geht, wie mit der über die Echtheit der Passionsstätten. Seit Robinsons Forschungen (um von Kortes unbegründetem Angriff zu schweigen) galten Richtstätte und Grab der Tradition ohne weiteres bei den meisten Forschern für unecht; heute macht sich die entgegengesetzte Strömung geltend. Man ist geneigt, beides für echt zu nehmen [1]). So dürfte auch der Versuch Mommerts, die Tradition in einigen Stücken wieder zu Ehren zu bringen, nicht ganz aussichtslos sein, wenngleich man ihm nicht in allen Punkten wird beipflichten können.

2.

Der Auferstehungsbericht des Markusevangeliums.

Von

Lyder Brun, Professor an der Universität Christiania.

In einer früheren Abhandlung [2]) habe ich die Vermutung zu begründen gesucht, daß der Verfasser des Markusevangeliums bei

1) Vgl. z. B. den Artikel von Appel im Pal. Jahrbuch 1906/7 über die Stätten der Kreuzigung und Auferstehung Christi. Auch Schick hielt die Passionsstätten der Grabeskirche für echt. Skeptischer dagegen hat sich Dalman geäußert im Pal. Jahrbuch von 1913, in seinem Art. über Golgotha u. d. Grab Christi.

2) „Bemerkungen zum Markusschluß", Theol. Stud. u. Krit. 1911, S. 157 f.

seiner rätselhaften Bemerkung vom Schweigen der Frauen 16, 8 eine Weiterführung des Berichts voraussetzt, welche 1) für die im Lukasevangelium (und bei Paulus) bezeugte, vielleicht auch Matth. 28, 16 angedeutete, jerusalemische Erscheinung vor Petrus Platz hat, und 2) die Selbstdarstellung des Herrn auf galiläischem Boden zum Abschluß bringt und die besondere Bedeutung des Wiedersehens in Galiläa kräftig hervortreten läßt. Da der Trost und die Weisung des Engels wegen des furchtsamen Schweigens der Frauen den Jüngern, namentlich auch Petrus, nicht zuteil wird, erscheint der Herr selbst dem Petrus in Jerusalem, führt ihn und seine Mitjünger zum Glauben an seine Auferstehung und ruft ihn und sie nach Galiläa zurück, um ihnen dort später zu erscheinen und sie zur Mission zu berufen.

Bei der Begründung dieses Erklärungs- und Ergänzungsversuches habe ich es möglichst vermieden, mich auf die Frage von dem geschichtlichen Wert des Markusberichtes einzulassen, um den Markustext zunächst rein exegetisch und im Lichte der sonstigen alten Berichte zu betrachten. Indessen konnte ein solches Absehen von der mutmaßlichen geschichtlichen Grundlage nicht ganz durchgeführt werden [1]), und zur vollständigen Begründung gehört jedenfalls die Untersuchung, inwieweit der Bericht des Markus den Tatsachen entspricht, und ob er — insoweit das nicht wahrscheinlich gemacht werden kann — als ideale Bildung geschichtlich erklärbar ist.

Bei dieser Frage, die auf den folgenden Blättern besprochen werden soll, handelt es sich vor allem um die Engelbotschaft und die Bemerkung vom Schweigen der Frauen. Diese Momente können jedoch nicht für sich beurteilt und erklärt werden. Es müssen daher auch die früheren Teile des Berichts in Kürze durchgenommen werden.

1. Die Frauen.

Die galiläischen Frauen, die in der Ostergeschichte eine Hauptrolle spielen, werden in der evangelischen Überlieferung

1) Vgl. a. a. O. S. 177 f.

dreimal erwähnt: bei der Kreuzigung, beim Begräbnis, bei dem Befunde des leeren Grabes.

Markus hebt bei der Kreuzigung drei Frauen durch Nennung ihrer Namen aus einer größeren Menge hervor; es sind die beiden Marien und Salome 15, 40. Als Beobachter der Stätte, wo Jesus begraben wurde, nennt er die beiden Marien 15, 47. In der Ostergeschichte treten die drei, die bei der Kreuzigung genannt wurden, wieder auf, diesmal allein 16, 1. Auffallend ist dabei, daß die zweite Maria an den drei Stellen in dreifacher Weise bezeichnet wird. An der ersten Stelle ist wahrscheinlich nicht zu lesen „Maria die Tochter des kleinen Jakobus und Mutter des Joses“ (so syr sin Mark. 15, 40. Matth. 27, 56), sondern: „Maria die Mutter des kleinen Jakobus und des Joses“; die beiden Söhne werden eben in der Gemeinde nicht unbekannt gewesen sein, daher wird Maria, die Mutter, nach ihnen benannt [1]). Danach werden auch die beiden anderen Stellen zu erklären sein. Die Maria auch hier wieder nach ihren beiden Söhnen zu bezeichnen, wäre offenbar zu schwerfällig; daher benennt sie Markus 15, 47 als die Maria des Joses (*Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου* D syr sin wird Korrektur sei), 16, 1 als die Maria des Jakobus, wodurch beide Söhne gleicherweise zu ihrem Rechte kommen; der Voranstellung des Jakobus 15, 40 entspricht es, daß sein Name in der Erzählung von der Osterbotschaft genannt wird, während Joses sich damit begnügen muß, innerhalb der Begräbnisgeschichte zum Vorschein zu kommen. Daß diese Verschiedenheit der Benennung schon in den Markus vorliegenden Überlieferungen vorhanden gewesen sei (A. Klostermann, Das Markusevangelium S. 297) ist möglich, aber kaum wahrscheinlich. Falsch ist es, die drei Namen 16, 1 als interpoliert anzusehen (om. D). Die Wiederholung scheint allerdings auffallend, ist aber dadurch erklärlich, daß jede Erzählung in der mündlichen Überlieferung ein Ganzes für sich gebildet hat;

1) Nach Zahn (Forschungen VI, 348 f.) wäre Joses oder Joseph (so Matth. 27, 56) mit dem Joseph, genannt Barsabbas, mit dem Beinamen Justus Apg. 1, 23 identisch und seine Mutter die Röm. 16, 6 genannte Maria. Joses und Joseph sind Nebenformen.

auch die besondere Wichtigkeit der folgenden Erzählung macht es begreiflich, daß die Namen aufs neue genannt werden, und schließlich kommt in Betracht, daß 15, 47 eben nur zwei, 16, 1 wie 15, 40 drei Frauen zu nennen sind.

Von den anderen Erzählern spricht Lukas bei der Kreuzigung und beim Begräbnis nur ganz unbestimmt von einer Anzahl von Frauen 23, 49. 55; auch die Ostergeschichte beginnt zunächst ohne nähere Bezeichnung der Frauen, dann aber werden nachträglich ihrer drei beim Namen genannt (Maria Magdalena, Johanna und die Maria des Jakobus), denen noch eine Anzahl andere Frauen beigesellt wird 24, 10 (vgl. 24, 22: *γυναῖκές τινες ἐξ ἡμῶν*). Matthäus hat wie Markus bei der Kreuzigung drei näher bezeichnete Frauen neben anderen, die nicht identifiziert werden 27, 55—56; beim Begräbnis und in der Ostergeschichte spricht er beidemal nur von zwei, den beiden Marien, von denen die zweite als *ἡ ἄλλη Μαρία* bezeichnet wird 27, 61; 28, 1. Johannes hat bei der Kreuzigung wahrscheinlich vier Frauen: die Mutter Jesu und die Schwester seiner Mutter, dann zwei Marien, von denen die erste als die Maria des Klopas (= Kleopas Luk. 24, 18?) bezeichnet wird, die andere die Maria Magdalena ist 19, 25; beim Begräbnis nennt Johannes keine, in der Ostergeschichte nur eine, die Magdalenerin 20, 1; doch scheint in dem *οἴδαμεν* 20, 2 noch durch, daß diese nicht allein zum Grabe gekommen ist. Pseudo-Petrus endlich erwähnt bei der Kreuzigung und beim Begräbnis die Frauen nicht; in der Ostergeschichte hat er wie Johannes nur einen Namen, die Maria Magdalena, die als Jüngerin des Herrn bezeichnet wird; doch ist ausdrücklich davon die Rede, daß Maria ihre Freundinnen mit sich genommen habe.

Die Nennung von Namen kann an sich sowohl ein Merkmal guter und ursprünglicher Überlieferung sein, als auch ein Zeichen fortschreitender Legendenbildung; die Namen können auf treuer Erinnerung beruhen, sie können auch die Antwort bringen auf Fragen späterer Wißbegierde. In der uns hier beschäftigenden Überlieferung kann aber offenbar nicht von einer Tendenz zur näheren Bezeichnung der ursprünglich unbestimmt gelassenen

Frauen die Rede sein. Im Gegenteil, es scheint eher die Tendenz zu bestehen, die Frauen auf eine, die Magdalenerin, zusammenschrumpfen zu lassen. Diese ist bei Johannes und Pseudo-Petrus allein genannt; bei Matthäus hat sie noch die „andere Maria" zur Seite; nur Markus und Lukas, d. h. die ältesten Quellen wissen von drei, ausdrücklich bezeichneten Frauen zu sagen. Wir werden daher berechtigt sein, die Namen hier als Ausdruck guter Überlieferung zu betrachten. Und wir haben gar kein Recht, einen Unterschied zu machen zwischen der Ostergeschichte und den Erzählungen von Kreuz und Grab. Für beides wird sich die alte Überlieferung auf bestimmte galiläische Frauen berufen haben.

Wenn Markus neben den beiden Marien die Salome nennt (mit der Mutter der Zebedaiden doch wohl identisch, vgl. 15, 40. Matth. 27, 56), während Lukas die auch sonst (8, 3) von ihm erwähnte Johanna einführt, sind wir nicht in der Lage, uns über diesen Unterschied ein sicheres Urteil bilden zu können. Für Markus spricht, daß die Salome bei der Kreuzigung da ist, beim Begräbnis fehlt, aber am Ostermorgen wieder genannt wird. Das scheint auf genauere Kunde zurückzuweisen, als die bei Lukas vorliegende; denn Lukas spricht bei Kreuzigung und Begräbnis in ziemlich schematischer Weise von den galiläischen Begleiterinnen überhaupt und fügt in der Ostergeschichte eine Anzahl anonymer Frauen zu den drei bei Namen genannten hinzu. Anderseits kann für Lukas angeführt werden, daß er nach 8, 3 zu der Johanna besondere Beziehungen gehabt haben mag. Wären die drei Frauen aus einer größeren Zahl herausgehoben, könnten übrigens beide Berichterstatter recht haben. Jedenfalls ist die Differenz ohne Belang. Die Hauptsache ist, daß die Ostergeschichte gerade in den ältesten uns vorliegenden Gestaltungen an die Namen bestimmter galiläischer Frauen, besonders der beiden Marien, geknüpft ist.

2. Die geplante Salbung.

Nach Markus kaufen die Frauen nach Ablauf des Sabbats, also Sonnabend spät nach 6 Uhr, wohlriechende Kräuter um

hinzugehen und ihn einzusalben 16, 1; aber der Gang zum Grabe findet doch erst am ersten Wochentage früh statt 16, 2.

Eine ähnliche Darstellung findet sich bei Lukas 23, 56; 24, 1. Nur heißt es hier, daß die Frauen schon Freitag abend, als sie vom Grabe Jesu zurückkehrten, die Gewürzkräuter und Salben besorgten, darnach den Sabbat in Stille zubrachten und am Morgen des ersten Wochentages zum Grabe kamen; auch wird nicht ausdrücklich von einer beabsichtigten Salbung gesprochen, es kann insofern auch an ein bloßes Hinlegen der Spezereien zwischen die leinenen Binden gedacht sein (vgl. Joh. 19, 40). Nahe verwandt ist auch die breit ausgestrichene Schilderung bei Pseudo-Petrus. Die Maria Magdalena hat aus Furcht vor den Juden nicht getan, was die Weiber den Sterbenden und ihren Lieben zu tun pflegen; wenn sie mit ihren Freundinnen zum Grabe geht, ist es allerdings zunächst um zu weinen und zu klagen, aber sie und ihre Gefährtinnen sprechen doch auch vom Abwälzen des Steines, damit sie hineingehen können und sich neben ihm setzen und tun was sich gebührt; und wenn sie dazu nicht in der Lage sein werden, wollen sie wenigstens das, was sie mitbringen, ihm zum Gedächtnis an der Tür niederlegen.

Dagegen hören wir bei Matthäus und Johannes von einer beabsichtigten Salbung oder überhaupt von einer entsprechenden Behandlung der Leiche nichts. Die Frauen kommen nach Matthäus nur um das Grab zu sehen, d. h. zu besuchen 28, 1; ein Eindringen in das Grab wäre ja auch nach der Versiegelung des Steins und bei der militärischen Bewachung des Grabes 27, 62—66 offenbar unmöglich. Und bei Johannes, welcher das Kommen der Maria Magdalena (und der übrigen Frauen) überhaupt nicht motiviert 20, 1 (2), sind wir um so weniger veranlaßt, an eine Fürsorge für die Leiche zu denken, als nach 19, 39—40 Nikodemus schon sehr reichlich für Gewürzkräuter gesorgt hat, überhaupt das Begräbnis nach jüdischer Sitte durch das gemeinsame Vorgehen des Joseph von Arimathäa und des Nikodemus erfolgt ist.

Vergleichen wir die beiden Darstellungen, die uns vorliegen,

werden wir nach literarkritischen Gesichtspunkten und nach dem, was wir bei den Namen der Frauen gefunden haben, geneigt sein, der Darstellung des Markus und Lukas (Pseudo-Petrus scheidet als offenbar sekundär aus) den Vorzug zu geben. Der Wegfall der Salbung bei Matthäus scheint durch die hier eingeschobene, sehr wenig vertrauenswürdige Geschichte von den Grabeswächtern einfach erklärt werden zu können; auch die Annahme liegt nahe, daß der Ausdruck *θεωρῆσαι τὸν τάφον* Matth. 28, 1 in der Tat durch das *ἐθεώρουν ποῦ τέθειται* Mark. 15, 47 veranlaßt ist. Und der johanneischen Darstellung gegenüber muß es Bedenken erregen, einmal, daß eine Beteiligung des Nikodemus am Begräbnis des Herrn der synoptischen Überlieferung ganz unbekannt ist, sodann, daß das angegebene Maß der Gewürzkräuter Joh. 19, 39 ein ungeheuer großes ist.

Anderseits unterliegt es keinem Zweifel, daß das von Matthäus hervorgehobene „Sehen" des Grabes (womit sich das bei Pseudo-Petrus genannte Weinen und Klagen natürlich verbindet) der jüdischen Trauersitte vorzüglich entspricht, vgl. Joh. 11, 31. 33. 35; 20, 11. Und gegen die von Markus erwähnte Salbung ist bekanntlich ein doppeltes geschichtliches Bedenken geltend gemacht worden: erstens, daß das Salben der Leiche überhaupt nicht jüdische Sitte gewesen [1]), zweitens, daß der Gedanke, einen schon Bestatteten nachträglich zu salben (zumal wenn der Stein schon vor die Tür des Grabes gewälzt war), jedenfalls sehr unwahrscheinlich sei. Das erste Bedenken wird doch schon durch Mark. 14, 8. Matth. 26, 12. Joh. 12, 7 (mit welchen Stellen Mark. 16, 1. Luk. 24, 1 ungesucht übereinstimmen) genügend widerlegt; es läßt sich auch jüdischen Quellen gegenüber nicht aufrechterhalten [2]). Das zweite ist gewichtiger, aber gerade für die gegebene, sehr einzigartige Situation nicht durchschlagend. Die Frauen sind eben durch den dazwischen gekommenen Sabbat gehindert worden, die Liebespflicht früher auszuführen, — ein

1) Vgl. E. Preuschen und K. G. Goetz, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft III, 252 f. (1902) u. IV, 181 f. (1903).

2) O. Holtzmann, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft IV, 181 (1903).

konkreter Zug, der auf wirkliche Erinnerung deutet und dadurch nicht berührt wird, daß der Einkauf der Gewürzkräuter bald nach dem Sabbat (Markus), bald vor demselben (Lukas) gesetzt wird. Sie handeln aus unmittelbarem, überwältigendem Herzensdrang, wie die Frau in Bethanien, Mark. 14, 3—9, vielleicht gar in Erinnerung an das Wort Jesu bei dieser Gelegenheit. Und es ist nicht geraten, dem in solcher Stimmung Möglichen und Natürlichen zu enge Grenzen zu ziehen oder durch allerlei nüchterne Reflexionen eingeengt zu denken.

Immerhin mag es richtig sein, wenigstens mit der Möglichkeit zu rechnen, daß in die Darstellung des Markus und des Lukas hier ein sekundärer Zug hineingekommen ist, und daß die Frauen demnach zum Grabe gegangen sind, einfach um die Ruhestätte ihres Meisters aufzusuchen und um dort zu weinen und zu klagen. Wie der Einkauf der Spezereien und der Plan ihrer Verwendung bei Matthäus und Johannes weggefallen sein können, so können sie auch in der von Markus und Lukas vertretenen Überlieferung als nachträgliche Ausschmückung hinzugekommen sein, — etwa in Erinnerung an das lobende Wort Jesu bei der Salbung in Bethanien oder, um recht deutlich zu machen, wie wenig die Jüngerinnen auf die Auferstehung Jesu vorbereitet waren. Aber der Gang der Frauen zum Grabe wird dadurch nicht berührt.

3. Der Gang zum Grabe.

In der einleitenden Notiz das Markus 16, 2 stimmen das *λίαν πρωΐ* und das *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου* nicht ganz zusammen; auch *ἔρχονται* schillert gewissermaßen zwischen der Bedeutung des Hingehens (vgl. V. 1 *ἐλθοῦσαι*) und des Kommens. Es dürfte demnach eine etwas nachlässige Ausdrucksweise vorliegen (vgl. die Bemerkung vom Stein V. 4[b]), deren Sinn ist, daß die Frauen sehr frühe zum Grabe gingen, jedoch erst nach Sonnenaufgang ankamen. Es wird also das Wort vom Sonnenaufgang nicht auf den dies solis hindeuten; eher könnte der Gedanke hineinspielen, daß der Herr eben bei Sonnenaufgang auferstanden sei.

Im weiteren Bericht ist es zweifelhaft, ob das ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς V. 3 von gegenseitigem Gespräch zu verstehen ist, oder ob der Sinn ist: sie sagten zu sich selbst d. h. sie dachten: wer wird uns den Stein von der Tür des Grabes abwälzen? Beides ist sprachlich möglich, letzteres scheint zu der Fortsetzung am besten zu passen: als sie aber aufblickten, sehen sie, schauen sie (θεωροῦσιν), daß der Stein weggewälzt war, V. 4[a]. Die Frauen gehen also gesenkten Hauptes; gerade in der Nähe des Grabes erfüllt sie das Bedenken, wer ihnen wohl den Stein abwälzen möge; als sie aber aufblicken, sehen sie, daß solche Sorge unnötig ist. Wenn Markus noch vom Stein hinzufügt: denn er war sehr groß, V. 4[b], will er gewiß nicht erklären, warum die Frauen sehen konnten, daß der Stein weggewälzt war und neben dem Grabe lag, — eine überaus hölzerne Erwägung. Er will doch wohl nachträglich erklären, warum die Frauen bei ihrem Kommen so unruhig waren und bei ihrem Aufblicken so überrascht wurden, wie der Leser schon gefühlt haben muß, wenn er der Erzählung überhaupt innerlich gefolgt ist.

Einen entsprechenden Bericht finden wir bei Lukas nicht, obgleich er bis jetzt Markus zur Seite stand. Erst bei Pseudo-Petrus lesen wir ähnliches, aber es liegt bei ihm deutlich eine sekundäre Weiterbildung vor, in die auch johanneische Motive, vor allem der φόβος τῶν Ἰουδαίων Joh. 20, 19, aufgenommen sind. Der erste Wochentag wird hier κυριακή genannt. Aus Furcht vor den Juden, weil diese vor Zorn brannten, hat die Maria Magdalena — wie wir schon hörten — die Liebespflicht dem Verstorbenen gegenüber nicht erfüllt; jetzt kommt sie, in der Frühe des Herrntages, mit ihren Freundinnen zum Grabe; die Frauen fürchten jedoch, daß die Juden sie sehen möchten, und besprechen miteinander, was sie tun sollen, wenn niemand ihnen den großen Stein abwälzt, oder wenn jemand sie sieht. Nicht nur die Frage τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον Mk. 16, 3[b], sondern auch die Bemerkung von der Größe des Steins 16, 4[b] ist hier in ein breit ausgeführtes Gespräch der Frauen verwoben.

Bei Lukas dagegen heißt es nur, daß die Frauen am ersten Wochentage, noch in tiefer Dämmerung (ὄρθρου βαθέως), zum

Grabe kamen und den Stein abgewälzt fanden 24, 1—2. Matthäus eröffnet seinen Bericht mit zwei eigentümlich geformten Zeitbestimmungen, die doch kaum auf einen anderen Zeitpunkt führen als die übrigen Berichte (*ὀψὲ σαββάτων* wohl „nach Ablauf des Sabbats", *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτου*, „in der Dämmerung auf den ersten Tag der Woche"); dann erzählt er von einem großen Erdbeben und von der Herabkunft eines Engels, welcher den Stein abwälzt und sich auf ihn setzt, und schildert das strahlende Aussehen dieses himmlischen Wesens und die Furcht der Grabeswächter 28, 1, 2—4. Daß die Frauen nach Matthäus dies alles mit erleben, wird dadurch wahrscheinlich, daß der Engel gleich zu ihnen spricht *μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς* (wie die Grabeswächter; bem. das betonte „Ihr"). Zur Not läßt sich der Text auch so verstehen, daß die Frauen schon unterwegs das Erdbeben gemerkt und beim Grabe den Engel auf dem Steine sitzend (vgl. *ἐκάθητο*), die Wächter von Furcht erschüttert angetroffen haben; aber die Erzählung wird dadurch nicht besser. Bei Johannes endlich wird ganz kurz erzählt, wie die Maria Magdalena am ersten Wochentage früh, während es noch dunkel ist, zum Grabe kommt, den Stein weggenommen sieht und gleich zu Simon Petrus und dem anderen Jünger zurückläuft, 20, 1.

Allen Berichten gemeinsam ist die Zeitbestimmung, die auf die Frühe des ersten Wochentages führt. Daß an diesem Tage in der Tat etwas für die Entstehung des Auferstehungsglaubens Bedeutsames, ja Entscheidendes stattgefunden haben muß, wird auch sonst bestätigt; einmal durch die Datierung der Auferstehung auf den dritten Tag, die uns schon in der von Paulus wiedergegebenen urchristlichen Paradose entgegentritt (1 Kor. 15, 4); sodann durch die Feier des ersten Wochentages innerhalb der christlichen Gemeinde (vgl. 1 Kor. 16, 2. Apg. 20, 7; beidemal die jüdische Bezeichnung *μία σαββάτου*, resp. *σαββάτων*, die auch in den Osterberichten konstant ist, nur bei Pseudo-Petrus von einem späteren Namen ersetzt). Dabei kann es sich offenbar nur von zweierlei handeln: vom Befunde des leeren Grabes oder von der ersten Erscheinung des Auferstandenen oder von dem Zusammentreffen dieser beiden Tatsachen am dritten Tag. Aber

selbst wer dafür hält, daß die erste Erscheinung des Auferstandenen allerdings schon am dritten Tage stattgefunden haben wird (vgl. Luk. 24, 34), wird nicht übersehen können, daß der erste Wochentag viel fester in der Tradition von dem Befunde des Grabes verankert als mit der Tradition von der ersten Erscheinung des Auferstandenen verkettet ist. In dem überall wiederkehrenden „ersten Tag der Woche“ werden wir daher mit vollem Recht eine Gewähr dafür sehen, daß der Erzählung vom leeren Grabe eine geschichtliche Tatsache zugrunde liegt. Die Varianten in der Schilderung der Tagesstunde sind demgegenüber ohne Belang. Bei Markus ist die Bemerkung vom Sonnenaufgang als spätere Zutat verdächtig.

Die Schilderung des Markus vom Gang der Frauen zum Grabe gehört mit dem Plane der Salbung eng zusammen. Der Wegfall von Mark. 16, 3—4 bei Matthäus und Johannes kann daher nicht ins Gewicht fallen; und zwar um so weniger, weil der Matthäusbericht vom Erdbeben und vom Engel offenbar einen ganz sekundären Charakter hat, während der Johannesbericht von der Maria Magdalena in seiner knappen Kürze allerdings einen vorzüglichen Eindruck macht, aber durch das οἴδαμεν 20, 2 selbst seine Ungenauigkeit verrät. Bemerkenswert ist es dagegen, daß Lukas, obgleich er mit Markus den Plan der Salbung teilt, hier einen einfacheren Bericht bietet. Entstammen die weiterführenden Züge des Markus einer volkstümlichen Ausmalung, und sind sie insofern mit Recht bei Lukas ausgeschaltet, oder gehen sie auf wirkliche Erinnerung zurück, ist demnach der Lukasbericht als Abkürzung zu betrachten?

Bei der Bemerkung von der außerordentlichen Größe des Steins 16, 4ᵇ liegt die Annahme nahe, daß sie lediglich der volkstümlichen Erzählungsweise angehört. Und gegen die Schilderung der Gedanken (oder des Gesprächs) der Frauen 16, 3—4ᵃ ist bekanntlich eingewendet worden, der Erzähler wisse offenbar schon, daß der Stein abgewälzt sei, und verrate das durch die Formulierung der Frage: wer wird uns den Stein abwälzen usw. Nun, natürlich weiß der Erzähler längst den Ausgang der Geschichte; das ist bei aller Überlieferung der Fall und beeinflußt

manchmal die Formulierung derselben, ohne daß dadurch ihre Ungeschichtlichkeit bewiesen würde. Die evangelische Überlieferung nimmt auch hier keine Ausnahmestellung ein, kann daher auch nicht durch derartige Züge kompromittiert werden. Aber in unserem Fall scheint es nicht einmal sicher, daß die Formulierung V. 3—4 a durch die Fortsetzung bestimmt worden ist; denn wer den Stein abgewälzt hat, erfahren wir durch den folgenden Bericht nicht. Höchstens könnte es Befremden erregen, daß die Frauen gleich an einen anderen denken, der ihnen den Stein von der Tür des Grabes wegwälzen müßte, statt in Erwägung zu ziehen, wie der Stein überhaupt weggeschafft werden sollte, wenn sie selbst, auch mit vereinigten Kräften, dazu nicht imstande wären. Aber auch das betrifft ja nur die Formulierung, die natürlich zunächst Sache des Erzählers ist.

Eher kann man fragen, ob es überhaupt wahrscheinlich ist, daß die Frauen die Salbung geplant haben, ohne irgendwie dafür Vorsorge zu treffen, daß jemand ihnen den schweren Stein wegwälze. Aber auch dieser Einwand dürfte zu wenig mit der eigenartigen Situation rechnen. Die Frauen handeln nicht aus pedantischen Erwägungen heraus; in Jerusalem sind sie fremd, von den Jüngern wahrscheinlich geschieden; in der frühen Morgenstunde sind sie kaum in der Lage jemand mitzubringen, oder sie wollen niemand von ihrem Vorhaben sagen; wenn sie auch mit vereinigten Kräften den Stein nicht wegzurollen vermögen, können sie immer noch hoffen, in der Nähe des Grabes irgend jemand anzutreffen, der ihnen eine helfende Hand reichen werde.

Die lebhafte Schilderung des Markus, wonach die Frauen gesenkten Hauptes kommen und gerade in der Nähe des Grabes das Bedenken in sich aufsteigen fühlen, ob es ihnen auch gelingen werde, zu dem Grabe Zutritt zu gewinnen, dann aber aufblicken und zu ihrer Überraschung den Stein schon weggewälzt sehen, macht m. E. einen guten Eindruck. Gewiß, sie kann psychologisierende Ausmalung sein, und sie ist es, wenn die Erzählung von der geplanten Salbung selbst eine spätere Ausschmückung sein sollte. Aber sie kann auch in den Erinnerungen und Erzählungen der bei Namen genannten Frauen ihre Wurzel

haben; diese selbst können nachträglich ihren Gang zum Grabe so oder ähnlich geschildert haben, wie es Markus V. 3—4[a] tut. Wenn der Plan der Salbung geschichtlich ist, wird dies das wahrscheinlichere sein.

4. Das leere Grab.

Nach Markus gehen die Frauen in das Grab hinein und sehen dort einen jungen Mann auf der rechten Seite sitzen, mit einem weißen Talar bekleidet, und sie erschrecken, 16, 5. Der Engel beruhigt sie, demonstriert die Leerheit des Grabes 16, 6[b]: („er ist auferweckt, er ist nicht hier; siehe da die Stelle, wo sie ihn hinlegten") und bringt ihnen auch andere Botschaft; jedoch die Frauen fliehen erschrocken vom Grabe weg und sagen niemand etwas, 16, 8.

Von den anderen Erzählern stimmen Matthäus und Pseudo-Petrus darin mit Markus überein, daß die Frauen gleich einen Engel gesehen haben sollen. Nach Matthäus sind sie sogar außerhalb des Grabes von einem Engel empfangen worden; die Botschaft desselben stimmt im wesentlichen mit derjenigen bei Markus überein, auch hier wird die Leerheit des Grabes ausdrücklich aufgewiesen, 28, 6; aber schließlich heißt es, daß die Frauen mit Furcht und großer Freude vom Grabe schieden und liefen, um es den Jüngern zu melden, 28, 8. Nach Pseudo-Petrus treten sie an das Grab heran, blicken hinein und sehen mittem im Grabe einen jungen Mann sitzen, schön und mit einem glänzenden Gewand bekleidet; dessen ganze Botschaft geht hier in die Auferstehungsbotschaft auf, und zuletzt wird berichtet, daß die Frauen „sich fürchteten und flohen".

Dagegen stimmen Lukas und Johannes darin überein, daß die Frauen zunächst nur das leere Grab gesehen haben, und daß auch einige der Jünger sich auf die Kunde der Frauen hin von der Leerheit des Grabes vergewissert haben.

Nach Lukas sind die Frauen (wie nach Markus) in das Grab hineingetreten. Dann aber heißt es einfach, daß sie den Leib (des Herrn Jesu) nicht fanden, 24, 3. Weiter wird erzählt, daß während sie darüber ratlos waren, „siehe dann traten zwei

Männer zu ihnen heran in leuchtendem Gewand, wodurch sie in Furcht gerieten und ihre Gesichter zur Erde neigten", 24, 4—5ª. Da sie sich selbst schon von dem Leersein des Grabes vergewissert hatten, ist es begreiflich, daß die Engel nicht wieder dieses Faktum demonstrieren; selbst die Worte „er ist nicht hier, sondern ist auferweckt" 24, 6ª sind vielleicht kein ursprünglicher Bestandteil des lukanischen Textes (om. D it). Auch innerhalb der Emmausgeschichte heißt es, daß die Frauen den Leib Jesu nicht gefunden, wohl aber von einem Engelgesicht gesprochen hätten, 24, 23. Und während es 24, 9—11 nur hieß, daß sie den Aposteln allerdings ihr Erlebnis meldeten, aber keinen Glauben fanden, wird hier hinzugefügt, daß auf ihre Botschaft hin auch einige von den Jüngern (τινες ἐξ ἡμῶν) zum Grabe gegangen wären, es so gefunden wie sie gesagt, ihn aber nicht gesehen hätten, 24, 24. Eine entsprechende Notiz, wonach Petrus zum Grabe gelaufen wäre, sich hineingebückt, aber lediglich die Leintücher gesehen habe, daher voll Staunen nach Hause gegangen wäre, findet sich allerdings auch 24, 12; aber die Echtheit dieses Verses ist sehr zweifelhaft, er scheint ein Einschub auf Grund johanneischer Überlieferung zu sein.

Der Johannesbericht von der Maria Magdalena, die zu Simon Petrus und dem anderen Jünger läuft, 20, 1—2, darf nicht so verstanden werden, daß die Maria eben nur den Stein weggenommen sieht, darauf gleich zurückläuft und den anderen Frauen die nähere Untersuchung des Grabes überläßt; wenn sie den Jüngern meldet: „sie haben den Herrn weggenommen aus dem Grabe, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben", ist es das einzig natürliche anzunehmen, daß die Frauen sich eben von dem Leersein des Grabes überzeugt haben und in ihrer Ratlosigkeit (vgl. Luk. 24, 4ª) auf den Gedanken eines Leichenraubes gekommen sind; davon bringt die Maria den Jüngern die Meldung. Es folgt der bekannte Bericht vom Laufe der beiden Jünger zum Grabe; das Grab wird sorgfältig betrachtet, 20, 3—10. Von Engeln ist bei alledem keine Rede; doch kommt es nachträglich auch bei Johannes zu einer Engelserscheinung. Zum Grabe zurückgekommen, guckt die Maria Magdalena in das

Grab hinein und sieht zwei Engel in weißen Gewändern da sitzen, einen zu Häupten und einen zu Füßen, wo der Leichnam Jesu gelegen war; sie scheinen als Grabeshüter gedacht, von einer weiteren Demonstration der Leerheit des Grabes ist natürlich keine Rede, 20, 11—12.

Vergleichen wir diese Berichte miteinander, dann leuchtet ohne weiteres ein, daß Matthäus und Pseudo-Petrus dem Markus gegenüber sekundär sind. Wie aber ist das Verhältnis zwischen Markus einerseits, Lukas und Johannes anderseits zu beurteilen? Wer die Berichte des Lukas und Johannes nicht höher einschätzt als diejenigen des Matthäus oder Pseudo-Petrus, ist genötigt anzunehmen, daß sich die spätere Tradition oder Legende in zwei entgegengesetzte Richtungen entwickelt hat. Denn während bei Matthäus und Pseudo-Petrus ein Interesse an der menschlichen Untersuchung des Grabes gar nicht zu verspüren ist, müßten wir bei Lukas und Johannes ein immer stärker werdendes Bestreben konstatieren, das Leersein des Grabes durch menschliche Zeugen sicherzustellen. Und während der göttliche Bote und seine Botschaft bei Matthäus und Pseudo-Petrus noch mehr hervortreten als bei Markus, hätten wir auf der Linie Markus—Lukas—Johannes eher ein Zurücktreten der Engelerscheinung und der Engelbotschaft zu konstatieren. Solche Differenzierung der fortschreitenden Legendenbildung ist natürlich denkbar, aber sehr wahrscheinlich ist sie nicht.

Es kommt hinzu, daß man wirklich ein „Markus-Löwe" sein muß, um sich dem Eindruck zu verschließen, daß sich bei Lukas und Johannes hier Ursprünglicheres findet als bei Markus.

Daß der Markusbericht von der Engelerscheinung Legendarisches enthält, ist von vornherein wahrscheinlich und wird sich unten bestätigen. Darum darf jedoch nicht gleich auf die Ungeschichtlichkeit der ganzen bei Markus gebuchten Tradition von dem leeren Grabe geschlossen werden. Im Gegenteil, wenn wir bei Markus lesen, die Frauen hätten bei ihrem Hineintreten ins Grab einen Engel gesehen, der ihnen die Leerheit des Grabes demonstriert hätte, ist es jedenfalls die nächstliegende Annahme (zumal nach dem, was wir in bezug auf den vorangehenden Be-

richt gefunden haben), daß sich in dieser Darstellung die Tatsache spiegelt, daß die Frauen bei ihrem Hineintreten in die Grabkammer dieselbe leer gefunden haben. Gerade das lesen wir nun bei Lukas und Johannes, und zwar bei Johannes in einer Form, die in ihrer ungekünstelten Lebhaftigkeit einen unmittelbaren Eindruck der Ursprünglichkeit macht.

Auch aus dem Abschluß des Markusberichts geht deutlich hervor, daß dieser Bericht — so wie er lautet — nicht geschichtlich sein kann. Denn daß die Frauen das Grab leer gefunden und von einem Engel die Auferstehungsbotschaft sowie eine Weisung an die Jünger empfangen haben, dann aber vor Furcht den Jüngern und namentlich Petrus kein Wort von ihrem Erlebnis gesagt haben, ist offenbar ganz unwahrscheinlich. Selbst Matthäus hat das richtig eingesehen und daher an diesem Punkt den Markus kritisiert; ebenso Lukas. Nur Pseudo-Petrus folgt dem Markusbericht, verringert aber dadurch den Anstoß, daß er den Bescheid an die Jünger einfach streicht und das Schweigen der Frauen überhaupt nicht ausdrücklich notiert. Wie die merkwürdige Schlußbemerkung des Markus zu erklären ist, werden wir später zu zeigen versuchen. Schon hier aber kann festgestellt werden: wenn die Frauen das Grab wirklich leer gefunden haben, und wenn die Jünger damals überhaupt in Jerusalem anwesend gewesen sind (wie alle Berichte voraussetzen), dann werden sie eben auch den Jüngern, vor allen Petrus, von ihrem Erlebnis Mitteilung gemacht haben. Gerade das aber erzählen nun Lukas und Johannes, und zwar in ganz selbständiger Form. Bei Lukas ist der betreffende Zug — in ähnlicher Weise wie die Erscheinung des Herrn vor Petrus 24, 34 — in die Emmausgeschichte eingeflochten, was gewiß eher für als gegen seine Ursprünglichkeit spricht. Bei Johannes lesen wir die höchst eigenartige Erzählung von Petrus und dem anderen Jünger, die nur durch unhaltbare Künsteleien in tendenziöse Erfindung aufgelöst werden kann.

Aber gibt es nicht bei Lukas und Johannes andere Züge, die dem Markus gegenüber einen sekundären Charakter haben? Daß bei Markus nur von einem, bei Lukas und Johannes von zwei Engeln die Rede ist, scheint auf Weiterentwicklung der Le-

gende zu deuten. Sodann spielt bei Johannes der Gedanke eines möglichen Leichenraubes eine nicht unerhebliche Rolle, was auf späterer Reflexion beruhen könnte, wie bei Matthäus (vgl. 28, 11 ff.). Es wird hier auch der Auferstehungsglaube der ersten Jünger (wenigstens des Lieblingsjüngers, wahrscheinlich auch des Petrus) vom Anblick des leeren Grabes abgeleitet, was aller sonstigen Überlieferung von der Entstehung dieses Glaubens widerstreitet.

Auf die Verdoppelung des Engels ist indessen nicht viel zu geben. Matthäus, der sonst Verdoppelungen liebt, begnügt sich hier mit dem einen Engel des Markus. Ebenso Pseudo-Petrus, obgleich er bei der Herausführung des Herrn aus dem Grabe zwei Engel (vielleicht eben diejenigen des Lukas und Johannes) in Wirksamkeit treten läßt. Solche Varianten sind sehr harmlos.

Der Gedanke des Leichenraubes aber spielt bei Lukas jedenfalls keine Rolle. Und die Art und Weise, wie er bei Johannes ausgeführt ist, unterscheidet sich doch sehr von der Erzählung Matth. 28, 11 f. Dort sind es die Feinde, die einen Leichenraub der Jünger vorgeben; hier eine Jüngerin, die ganz natürlich zunächst auf den Gedanken einer Entfernung der Leiche kommt (20, 2) und diesen Gedanken allerdings auch später mit einer gewissen Zähigkeit festhält (20, 13. 15). Der Gedanke mag demnach in etwas schematischer Weise betont sein; auch die Notiz von den Beobachtungen des Petrus im Grabe (20, 6ᵇ—7) und die Darstellung der Engel als Grabeshüter (20, 12) scheinen mit ihm zusammenzuhängen. An sich aber ist der Zug nicht verdächtig. Die Beobachtungen des Petrus sind vielmehr so konkret, daß es nahe liegt, ihnen ein erinnerungsmäßiges Gepräge zuzuschreiben (vgl. Holtzmann-Bauer S. 304).

Etwas anders steht es mit der Antedatierung des Auferstehungsglaubens 20, 8: Das Ursprüngliche werden wir darin nicht anerkennen können. Es muß aber hier erinnert werden, daß der Verfasser des Johannesevangeliums jede Stufe des Glaubens eben Glauben nennt. Es ist somit nicht von ausgereiftem Glauben, sondern nur von den ersten Glaubensregungen die Rede, und vielleicht liegt geradezu eine persönliche Erinnerung zugrunde: Dem Nachdenkenden ist der Augenblick, wo er in das leere Grab

hineintrat, als die Geburtstunde seines Glaubens erschienen. Daß die Notiz Petrus den Auferstehungsglauben absprechen will, ist nicht wahrscheinlich; eher kann man in dem *οὐκ ᾔδεισαν* 20, 9 eine Andeutung finden, daß es dem Petrus ähnlich gegangen ist wie dem Lieblingsjünger; auch der Wegfall der Erscheinung vor Petrus (Luk. 24, 34; 1 Kor. 15, 5) wird dadurch verständlicher. An ein gegenseitiges, freudiges Aussprechen soll aber nach 20, 10 jedenfalls nicht gedacht sein. Um so mehr bewährt sich die Annahme, daß 20, 8 in der Tat als psychologische Antezipation zu betrachten ist.

Die Frage nach der Geschichtlichkeit des leeren Grabes kann hier nicht in ihrer ganzen Breite aufgerollt werden[1]). Bei Mark. 16, 8 werden wir auf sie zurückkommen müssen. Hier genügt es festgestellt zu haben, daß bei Lukas und Johannes die Tatsache noch deutlicher hervortritt, die auch der Markusdarstellung zugrunde liegen wird: Die Frauen haben bei ihrem Kommen zum Grabe dasselbe leer gefunden.

5. Die Engelbotschaft.

Die Botschaft des Engels zerfällt bei Markus in zwei Teile, von denen der erste zunächst auf die Frauen, der zweite auf die Jünger berechnet ist.

Der erste Teil enthält die Auferstehungsbotschaft. Die Frauen werden beruhigt, dann heißt es: *Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον*, was in der Regel nach Matth. 28, 5 („ich weiß, daß Ihr Jesus den Gekreuzigten sucht") als Aussage gefaßt wird. Aber die sekundäre Fassung des Matthäus kann hier nicht maßgebend sein, und der lebhaften Art des Markus scheint es mehr zu entsprechen, die Worte fragend zu fassen (vgl. Luk. 24, 5): „Erschrecket nicht! Jesum sucht Ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten? Er ist auferweckt, er ist nicht hier! Siehe da die Stelle, wo sie ihn hinlegten" 16, 6. Jedenfalls liegt in

---

1) Statt dessen sei auf die Darlegungen von E. v. Dobschütz (Ostern und Pfingsten 1903) und H. J. Holtzmann (Theol. Rundschau 1906) verwiesen.

dem Ἰησοῦν ζητεῖτε die Andeutung, daß die Frauen auf ganz falscher Spur sind: der Gekreuzigte ist nicht mehr im Grabe zu suchen!

Der zweite Teil der Botschaft bringt eine Weisung, die für die Jünger bestimmt ist: „Aber gehet hin, saget es den Jüngern und dem Petrus: an eurer Spitze geht er nach Galiläa; dort werdet Ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat“ 16, 7. Das Jesuswort, welches dabei vorschwebt, ist Mark. 14, 28; dies wird aber hier 1. als Ruf nach Galiläa verwendet, 2. als Verheißung eines galiläischen Wiedersehens gedeutet[1]). Bei dem Rufe fällt die Hervorhebung des Petrus auf; bei der Rückkehr nach Galiläa soll ihm die menschliche Führerrolle zufallen. Daß das προάγει hier in einem anderen Sinne steht als 14, 28, wird ohne Grund angenommen; durch die Fortsetzung wird im Gegenteil verbürgt, daß es im gleichen Sinn wie dort gemeint ist. Im Schlußwort nämlich ist nicht das ἐκεῖ als betont anzusehen: „dort (nicht etwa schon hier) werdet Ihr ihn sehen“. So scheint man die Worte allerdings nicht selten zu verstehen; aber daß Markus in dieser Weise gegen die Annahme jerusalemischer Erscheinungen polemisiert hätte, ist nicht wahrscheinlich. Eher könnte wie Luk. 24, 24 das αὐτὸν betont sein: „dort werdet Ihr ihn selbst sehen“, nicht etwa nur das leere Grab und mich, den Engel. Aber dies würde voraussetzen, daß die Frauen angeredet wären, was nicht der Fall ist; das ὅτι V. 7a ist rezitativ und führt die Botschaft an die Jünger ein, zu dieser Botschaft gehört auch V. 7b; die Verheißung des Wiedersehens gilt den Jüngern, die aber weder das leere Grab noch den Engel gesehen haben. Betont ist also das machtvoll am Schluß gestellte ὄψεσθε: „dort werdet Ihr ihn sehen“, nachdem er euch nämlich nach Galiläa unsichtbar vorangegangen ist, — ein Höhepunkt der Verheißung, der in dem Jesuswort 14, 28 an sich nicht zutage tritt.

Eine nahe verwandte Darstellung bietet Matthäus. Auch hier die beiden Teile der Botschaft. Zunächst die Auferstehungs-

1) Näheres siehe Theol. Stud. u. Krit. 1911, S. 158f.

botschaft, wobei auffällt, daß schon bei ihr auf das Wort Jesu verwiesen wird: „er ist auferweckt, wie er euch gesagt hat“ 28, 5—6. Dann die Weisung an die Jünger, die den Petrus unerwähnt läßt, aber die Auferstehungsbotschaft mit umfaßt und von dem Engel selbst bekräftigt wird: „Gehet eilends hin und saget seinen Jüngern, daß er von den Toten auferweckt ist, und siehe, an eurer Spitze geht er nach Galiläa, dort werdet Ihr ihn sehen; siehe, ich habe es euch gesagt“ 28, 7.

Auch bei Lukas kann man von zwei Teilen der Botschaft reden, aber beide sind auf die Frauen selbst berechnet und in eigentümlicher Weise ausgeführt. Zunächst in selbständiger Form die Auferstehungsbotschaft: „Warum sucht Ihr den Lebenden bei den Toten? (Er ist nicht hier, sondern ward auferweckt)“ 24, 5^{b}—6^{a}. Dann eine Erinnerung an frühere Worte Jesu von seinem Leiden und seiner Auferstehung: „Denket daran, wie er zu euch geredet, als er noch in Galiläa war, da er vom Menschensohn sagte, daß er müsse in die Hand sündiger Menschen ausgeliefert und gekreuzigt werden und am dritten Tage auferstehen“, — wonach die Frauen sich diese Worte ins Gedächtnis zurückrufen 28, 6^{b}—8.

Bei Johannes ist die Engelbotschaft überhaupt weggefallen und durch die Erscheinung des Herrn vor Maria Magdalena ersetzt. Die Engel spielen in dieser Erzählung eine eigentümliche Rolle; sie scheinen als Grabeshüter gedacht, aber sind gewissermaßen zu bloßen Statisten herabgesunken; an die Maria richten sie nur die Frage: „Weib, warum weinst du“, was von Maria durch Wiederholung ihrer Worte an die Jünger (20, 2) beantwortet wird 20, 13. Wenn man aber darauf aufmerksam ist, wie die Frage *γύναι τί κλαίεις* (verstärkt durch ein hinzugefügtes *τίνα ζητεῖς*) auch bei der Erscheinung des Herrn die Verhandlung einleitet 20, 15, liegt die Vermutung nahe, daß sie schon bei der Engelerscheinung a's solche Einleitung gedacht ist. Die Engel schicken sich an, die Auferstehung zu verkündigen, an der Trauer der Maria fein anknüpfend; dann aber wird der Verkehr dadurch abgebrochen, daß die Maria sich umkehrt — wie wenn sie einen hinter sich hörte —, worauf der Herr selbst, den

sie für den Gärtner hält, den Faden aufnimmt und sich selbst als den auferstandenen Meister und Bruder offenbart.

Pseudo-Petrus endlich hat nur eine breit ausgestrichene Auferstehungsbotschaft, dagegen weder eine Weisung an die Jünger (Mark. Matth.), noch eine Erinnerung an frühere Worte Jesu von seiner Auferstehung (Luk.).

Vergleichen wir diese Darstellungen miteinander, ergibt sich zunächst, daß der deutende Engel nur bei Matthäus zugleich die Funktion hat, den Stein von dem Grabe wegzuwälzen. Oder ist es vielleicht schon der Sinn des Markusberichts, daß der Engel den Stein abgewälzt hat, enthält insofern die Engelerscheinung an sich die Antwort auf die Frage: Wer wird uns den Stein vom Grabe abwälzen?

Soviel ich sehe, liegt im Markusbericht selbst nichts vor, was uns berechtigte, Markus hier nach dem offenbar sekundären Matthäusbericht zu erklären. Wenn bei Markus auf das Wie der Wegwälzung des Steins überhaupt reflektiert ist, kann es mindestens ebenso gut die Voraussetzung sein, daß der Auferstandene selbst beim Hervorgehen aus dem Grabe den Stein weggesprengt hat. Wahrscheinlich aber ist es gar nicht die Absicht des Berichts, diese Detailfrage zu beantworten. Die Art der Erzählung legt die Annahme am nächsten, daß das leere Grab eben ein gegebenes Datum ist; genug, daß die Frauen den Stein abgewälzt gefunden haben, und daß sie, in das Grab hineingetreten, die Botschaft von der Auferstehung vernommen haben. Der Engel erscheint dabei lediglich als ein deutender Engel, etwa nach der Art der deutenden Engel in den Apokalypsen; er erklärt die Leerheit des Grabes durch die Auferstehungsbotschaft und gibt weiter Verheißungen von der Erscheinung des auferstandenen Herrn.

Für diese Auffassung des Markusberichts scheint mir auch die Analogie der anderen späteren Berichte zu sprechen. Bei Lukas sind die Engel nicht schon da, als die Frauen in das Grab hineintreten, sie kommen hinzu, um ihnen in ihrer Ratlosigkeit Bescheid zu geben (vgl. die *ὀπτασία ἀγγέλων* 24, 23). Bei Johannes werden sie noch weniger mit der Entfernung des

Steins in Verbindung gebracht; die Frauen, Petrus und der andere Jünger haben alle das Grab leer gefunden, ohne irgendwelche Engel zu sehen; erst später sieht Maria Magdalena ihrer zwei gewissermaßen als Grabeshüter dasitzen. Selbst bei Pseudo-Petrus spielt der Engel im Grabe lediglich die Rolle des deutenden Engels; aber allerdings ist hier das Grab früher durch zwei Engel geöffnet worden, die zugleich den Auferstandenen herausgeführt haben, — eine ganz sekundäre Darstellung, die vielleicht auf einer Verteilung der beiden Engel des Lukas und Johannes und des einen Engel des Markus beruht. Bei Matthäus und Pseudo-Petrus spüren wir also die Neigung, das Grab durch Engelshand geöffnet zu denken. Aber den Markusbericht danach zu deuten, kann nicht berechtigt sein.

Bei der Engelbotschaft springt in die Augen, daß Markus, Matthäus, Lukas, wenn auch in etwas verschiedener Weise, alle auf das Wort Jesu zurückweisen. Ja selbst Johannes, der die Engelbotschaft durch die Erscheinung und Botschaft des Auferstandenen ersetzt, will das Wort an die Brüder vom Aufsteigen des Herrn zum Gott und Vater doch wohl als Erinnerung an frühere Worte Jesu von seinem Aufsteigen verstanden wissen. Nur bei Pseudo-Petrus fehlt ein direkter oder indirekter Rückgriff auf die Worte Jesu, was jedoch bei dem offenbar sekundären Charakter dieses Berichtes ohne Belang ist.

Fragen wir nun nach der etwaigen geschichtlichen Grundlage der Überlieferung von der Engelerscheinung und der Engelbotschaft, dann leuchtet ein, daß sehr viel dafür spricht, dieselbe als rein legendarische Bildung aufzufassen.

Von Engeln ist in der evangelischen Geschichte (wenn wir von der Vorgeschichte absehen) nur sehr selten die Rede. Bei Markus und Matthäus sonst nur in der Versuchungsgeschichte, was im Parallelbericht des Lukas nicht Stütze findet. Bei Lukas sonst nur in der Gethsemanegeschichte (wenn 22, 43—44 überhaupt ein ursprünglicher Bestandteil des Evangeliums ist) und in der Himmelfahrtsgeschichte Apg. 1, 10 (d. h. in einem offenkundig wenig ursprünglichen Bericht, welcher den Auferstehungsberichten ganz parallel läuft). Bei Johannes fehlen die Engel,

wenn wir von der Ostergeschichte absehen, ganz; und innerhalb der Ostergeschichte, wo sie eine sehr zurücktretende Rolle spielen, sind sie als Konzession an die synoptische Überlieferung dringend verdächtig.

Weiter fällt ins Gewicht, daß in der Ostergeschichte die Zahl der Engel verschieden angegeben wird, und daß ihre Worte recht verschieden ausgestaltet werden, wobei Reminiszenzen an die Worte Jesu stark hervortreten.

Ferner ist die Darstellung des Markus, wonach die Frauen von ihrem Erlebnis niemand etwas gesagt haben sollen, offenbar ganz unwahrscheinlich. Und doch hat diese Darstellung dem Matthäus und dem Lukas sicher schon vorgelegen.

Endlich finden wir bei Lukas die Andeutung, daß die Frauen zunächst nur das leere Grab gefunden haben, und lesen bei Johannes eine Erzählung von der Auffindung des Grabes, die ein sehr ursprüngliches Gepräge trägt, aber der synoptischen Erzählung von der Engelerscheinung und der Engelbotschaft geradezu den Grund unter den Füßen wegnimmt.

Bevor wir es versuchen, die Engelerscheinung und Engelbotschaft als rein legendarische Bildung zu erklären, werden wir aber doch die Möglichkeit zu erwägen haben, ob der Erzählung doch nicht die Erinnerung an ein tatsächliches Erlebnis der Frauen irgendwie zugrunde liegen kann.

Die nächstliegende Möglichkeit wäre dabei die, daß der Gedanke an die Auferstehung des Herrn oder gar an bestimmte, darauf bezügliche Worte Jesu angesichts des leeren Grabes in den Frauen wirklich aufgestiegen sei. Dieser Gedanke wäre dann später, und zwar vom Standpunkte des Glaubens durchaus mit Recht, als göttliche Offenbarung aufgefaßt und in die zeitgeschichtlich bedingte Form der Engelerscheinung und Engelbotschaft gekleidet worden.

Diese Vermutung setzt nichts Unmögliches, hat aber gegen sich, daß nach Joh. 20, 2. 13. 15 wenigstens die Maria Magdalena durch das leere Grab gar nicht auf den Gedanken der Auferstehung gebracht worden ist; bei dem Lieblingsjünger (und Petrus) soll das nach 20, 8 allerdings anders gewesen sein, aber diese Dar-

stellung unterliegt starken Bedenken, wie wir schon sahen. Es könnte daher kaum mehr angenommen werden, als daß es den Frauen (und zwar eher den anderen als gerade der Maria Magdalena) später so vorgekommen wäre, daß der Auferstehungsglaube schon beim Anblick des leeren Grabes in ihnen geboren worden sei, — offenbar nur eine schwache Möglichkeit und ein schwacher Anknüpfungspunkt für die von Markus erzählte Engelerscheinung und Engelbotschaft.

Eine andere Möglichkeit, die mehrfach erwogen worden ist, ist die, daß die synoptische Engelerscheinung und Engelbotschaft in der Tat eine Reminiszenz an die Erscheinung des Herrn vor Maria Magdalena ausmacht. Diese Erscheinung wäre dann nachträglich zu einer bloßen Engelerscheinung herabgesetzt worden, wobei der Inhalt der Botschaft frei variiert worden wäre.

Die letztgenannte Vermutung hat beim ersten Anblick etwas Verführerisches, verliert aber bei näherer Ueberlegung sehr an überzeugender Kraft. Ob es überhaupt wahrscheinlich ist, daß die Erscheinung des Herrn vor der Maria Magdalena (auch „Mark." 16, 9—11 erwähnt) zur bloßen Engelerscheinung reduziert und auf die übrigen Frauen ausgedehnt worden ist? In der Erzählung Matth. 28, 9—10 scheint eine solche Ausdehnung allerdings vorzuliegen, aber die Erscheinung ist dabei eben als Erscheinung des Herrn selbst festgehalten, und es wäre ein seltsames Spiel der Legendenbildung, wenn die zwei Erzählungen des Matthäus (28, 5—8 und 28, 9—10) beide aus der Erscheinung des Herrn vor der Maria herausgewachsen wären. Sehr kompliziert wäre auch die Lage bei Johannes: der Evangelist hätte allerdings richtig die synoptische Engelerscheinung durch ihre wahre geschichtliche Grundlage, die Erscheinung vor der Maria Magdalena, ersetzt, dann aber doch durch Aufnahme einer Engelerscheinung (20, 11—13) die sekundäre synoptische Überlieferung mit berücksichtigt. Die johanneische Tradition, wonach die Maria Magdalena zuerst vom leeren Grab (20, 2) und nachher von der Erscheinung des Herrn (20, 18) den Jüngern sogleich Mitteilung gemacht haben soll, scheint auch nicht sehr geeignet, die Grundlage einer Erzählung zu bilden, die in ihrer

ältesten uns vorliegenden Form jede Mitteilung von seiten der Frauen an andere kategorisch abschneidet (Mark. 16, 8). Höchstens in der Form scheint die Vermutung annehmbar, daß eine unbestimmte Erinnerung daran, daß eine der Frauen beim Grabe ein bedeutsames Erlebnis gehabt hätte, den Anlaß zur Ausgestaltung der Engelbotschaft gegeben haben kann.

Es dürfte somit dabei bleiben, daß die Engelbotschaft an die Frauen im wesentlichen als ideale Bildung erklärt werden muß. Aber wie ist diese Bildung entstanden, aus welchen Motiven ist sie hervorgerufen?

Am einfachsten ist die Erklärung bei dem ersten Teil der Botschaft, bei der Auferstehungsbotschaft selbst. Wie etwa der deutende Engel in den Apokalypsen jederzeit zur Hand ist, um dem Seher die Bedeutung des Geschauten klarzumachen, tritt auch hier ein deutender Engel auf, welcher den Frauen die Bedeutung des leeren Grabes klarmacht, ja ihnen vorhält, daß sie Jesus den Nazarener hier eigentlich nicht hätten suchen dürfen, daß der Lebende nicht bei den Toten weilen könne. Es ist das ein leicht verständlicher Ausdruck des Dranges, den das christliche Bewußtsein fühlen mußte, das leere Grab laut und verständlich reden zu lassen und die Unmöglichkeit des Verweilens Jesu im Grabe (vgl. Apg. 2, 24) anzudeuten. In ähnlicher Weise treten die Engel Apg. 1, 10 auf, um an die eben erlebte Himmelfahrt des Herrn die Hoffnung auf seine Wiederkunft vom Himmel anzuknüpfen. Und wenn man sich gegenwärtig hält, daß es sich Mark. 16, 1 f. nicht um ein geschichtliches Protokoll handelt, sondern um eine erbauliche Erzählung, die bei Missionsverkündigung und Gemeindegottesdienst gewiß schon unzähligemal wiederholt worden ist, bevor sie zu schriftlicher Aufzeichnung gelangte, erscheint es durchaus begreiflich, daß die Geschichte vom Grabesfund der Frauen eine Engelbotschaft in sich aufgenommen hat, durch welche den Frauen nicht nur, sondern auch den späteren Hörern des Evangeliums das leere Grab im Lichte des Auferstehungsglaubens gedeutet wurde.

Erheblich schwieriger ist es, den zweiten Teil der Engelbotschaft zu erklären, — zwar nicht in der Fassung des Lukas,

wohl aber in derjenigen des Markus (und Matthäus), die der lukanischen gegenüber gerade die ältere und ursprünglichere zu sein scheint.

Bei Lukas liegt der zweite Teil der Botschaft durchaus auf derselben Linie wie der erste: die galiläischen Frauen werden an die galiläischen Worte Jesu von seinem Leiden, seiner Kreuzigung und Auferstehung erinnert, die Auferstehung also durch das weissagende Wort des Herrn selbst beleuchtet, — ein sehr naheliegendes Motiv, dem innerhalb der Emmausgeschichte der Hinweis auf die alttestamentliche Prophetie zur Seite tritt. Bei Markus (und Matthäus) liegt allerdings auch ein Wort Jesu zugrunde, aber dieses weist erstens schon nach seiner ursprünglichen Bedeutung über die Auferstehung selbst hinaus, sodann bekommt es jetzt eine Deutung, die auch über den ursprünglichen Sinn hinausliegt: es wird als Ruf der Jünger nach Galiläa verwendet (so deutlich bei Matthäus, aber gewiß auch bei Markus), und es wird als Verheißung eines Wiedersehens in Galiläa verstanden (so namentlich bei Markus). Es fragt sich, wie wir diese Wendung der Engelbotschaft geschichtlich zu erklären haben.

Nicht selten ist bekanntlich angenommen worden, daß dieser Teil der Engelbotschaft aus dem Bestreben hervorgegangen ist, die schmähliche Flucht der Jünger nach Galiläa nachträglich zu beschönigen: in der Tat wären sie nicht geflüchtet, sondern durch Engelsmund und durch das Wort Jesu nach Galiläa zurückgeführt. Diese Erklärung ist jedoch sicher irrig. Denn von einer „Flucht" der Jünger nach Galiläa weiß die Überlieferung überhaupt nichts. Nur durch falsche Deutung von Mark. 14, 27. 50 kann man derartiges in sie hineinlesen, und mit vollem Recht kann es J. Weiß (zu 1 Kor. 15, 6) eine wissenschaftliche Legende nennen, daß die Apostel nach Galiläa geflohen seien. Auch könnte die Fortsetzung des Berichts, wenn er dem angegebenen Zweck wirklich entsprechen sollte, nicht damit ausgehen, daß die Frauen den Jüngern kein Wort von der Engelbotschaft gesagt hätten; es müßte im Gegenteil heißen, daß sie den Jüngern eben die frohe Kunde gebracht hätten, und daß diese daraufhin nach Galiläa zurückgekehrt wären.

Andere haben in der Weisung des Engels einen legendarischen Ausdruck der Tatsache gesehen, daß die Jünger durch Auffindung des leeren Grabes nach Galiläa zurückgelenkt worden sind. Aber auch in diesem Falle wäre es doch einfach sinnwidrig, daß die Frauen (nach der Fassung des Markus) niemand etwas sagen, auch vom leeren Grabe nichts. Nur bei der Fassung des Matthäus, die aber derjenigen des Markus gegenüber gewiß sekundär ist, wäre diese Erklärung irgendwie möglich. Aber selbst hier blickt in der Tat die Erinnerung durch, daß die Rückkehr der Jünger nach Galiläa nicht durch das leere Grab und die Engelbotschaft, sondern durch ein Erscheinen des Herrn bewirkt worden ist: der Herr erscheint nachher wenigstens den Frauen und ruft durch sie die Jünger nach Galiläa zurück; ja, es ist davon die Rede, daß der Herr selbst die Jünger auf einen galiläischen Berg gewiesen habe 28, 16.

Eher könnte man annehmen, daß der zweite Teil der Engelbotschaft einfach ein Nachhall der Tatsache sei, daß die erste Erscheinung des Herrn eben in Galiläa stattgefunden hätte, und daß sich die Jünger oder die spätere Gemeinde durch diese Erscheinung an ein früheres Herrnwort erinnert gesehen hätten. Wenn nämlich der Engel einmal da war (s. oben), lag es doch sehr nahe, daß er ein Wort auch für die beim Grabe nicht anwesenden Jünger hinzufügte und besonders auf die bevorstehenden Erscheinungen des Auferstandenen hinwies. Hatte nun die erste Erscheinung in Galiläa stattgefunden, und war man im Besitz eines Herrnwortes, welches ein Vorangehen des Herrn nach Galiläa verhieß und als Weissagung eines dortigen Wiedersehens gedeutet werden konnte, dann scheint es natürlich, daß der Engel die Jünger gerade mit diesem Worte grüßen läßt.

Daß die Erklärung Richtiges enthält, kann in der Tat nicht zweifelhaft sein. Die Botschaft setzt ohne Zweifel voraus, daß die Jünger in Galiläa eine Erscheinung Jesu erlebt haben, und daß sie oder die Gemeinde dafür auf das Herrnwort Mark. 14, 28 zurückgegriffen haben. Aber die Erklärung geht vorschnell von der Annahme aus, daß die erste Erscheinung, d. h. die Erscheinung vor Petrus (1 Kor. 15, 5), in Galiläa stattgefunden hat, was aus Mark. 16, 7

(wenn 16, 8 beachtet wird) nicht notwendig folgt, und die einzige Tradition, die die Erscheinung vor Petrus überhaupt lokalisiert (Luk. 24, 34), gegen sich hat[1]). Auch genügt sie als Erklärung nicht. Denn die Botschaft des Engels darf nicht zur bloßen Verheißung eines galiläischen Wiedersehens, resp. zur Erinnerung an ein darauf bezügliches Wort Jesu, herabgesetzt werden; sie enthält einen Ruf von Jerusalem weg nach Galiläa zurück, auch dieser Ruf oder wenigstens die Vorstellung, daß er notwendig war, muß daher erklärt werden. In der Tat scheint es an sich nur natürlich, daß die Jünger nach dem Tode Jesu wieder nach Galiläa zurückkehrten. Auch das Herrnwort Mark. 14, 28 scheint eine solche Rückkehr als selbstverständlich vorauszusetzen; die Pointe des Wortes ist, daß sie nicht allein zurückkehren werden, sondern daß der Auferstandene selbst die zerstreuten Schafe in die Heimat zurückführen werde. Wie aber ist bei solcher Sachlage die Darstellung der Grabesgeschichte zu erklären, wonach die Botschaft des Engels die in Jerusalem noch anwesenden Jünger nach Galiläa zurückruft?

Denkt man an die Ausscheidung der galiläischen Erscheinungen bei Lukas, so kann man auf den Gedanken kommen, dieses „Zurück nach Galiläa" aus derselben Vorstellung zu erklären, die bei Lukas die beherrschende Rolle zu spielen scheint: daß nämlich Jerusalem nach Tod und Auferstehung Jesu der Sitz der Apostel und das gegebene Feld ihrer Wirksamkeit sei. Bei Markus (und Matthäus) wäre allerdings noch richtig festgehalten, daß die Apostel zunächst nach Galiläa zurückgekehrt seien, aber es wäre doch die Frage vorausgesetzt, weshalb sie so getan hätten, und diese Frage der späteren Gemeinde wäre durch die Geschichte von der Engelbotschaft beantwortet worden.

Diese Erklärung läßt sich jedoch bei Markus nicht durchführen. Bei Matthäus könnte sie eher in Betracht kommen; denn hier wird in dreifacher Weise, jedenfalls also mit auffallender

1) Näheres siehe Theol. Stud. u. Krit. 1911, S. 175 f. Die Bemerkung Wellhausens z. Mark. 14, 28: Paulus „sage", daß der Schauplatz der ersten Erscheinungen Galiläa sei, ist ein interessantes Beispiel wissenschaftlicher Legendenbildung.

Absichtlichkeit, das „Zurück nach Galiläa“ betont (28, 7. 10. 16), und es kommt die Engelbotschaft, wie es scheint, wirklich an ihre Adresse. Bei Markus aber ist der Ruf nach Galiläa auf keinen Fall so stark hervorgehoben, daß wir berechtigt wären, diesen Teil der Engelbotschaft geradezu als Antwort auf die Frage zu verstehen, warum die Apostel überhaupt nach Galiläa zurückgekehrt seien. Die Fortsetzung des Berichtes stimmt zu einer solchen Annahme auch nicht. Denn nach 16, 8 ist der Ruf des Engels in der entscheidenden Stunde den Jüngern gar nicht zu Ohren gekommen, kann also nichts zur Erklärung davon beitragen, warum die Jünger nicht einfach in Jerusalem geblieben sind. Es muß daher versucht werden, die Engelbotschaft, die bei Markus eben nicht ausgerichtet wird, in anderer Weise zu erklären.

Fassen wir zunächst, bevor wir weitergehen, das Resultat der bisherigen Erwägungen zusammen. Der zweite Teil der Engelbotschaft bei Markus ist jedenfalls ein Nachhall der Tatsache, daß die Jünger in Galiläa ein hochbedeutsames Erscheinen des Herrn erlebt haben und dafür auf das Wort Jesu von seinem Vorangehen nach Galiläa zurückgegriffen haben; aber er enthält auch einen Ruf nach Galiläa zurück, der damit noch nicht erklärt ist. Dieser Ruf ist nicht ein Versuch, eine tatsächliche Flucht der Jünger nach Galiläa zu beschönigen; auch nicht eine Fiktion, wodurch die Frage der späteren Gemeinde, weshalb die Apostel nach Galiläa zurückgekehrt wären, ihre Antwort finden sollte; auch nicht ein Nachhall der Tatsache, daß die Jünger durch den Befund des leeren Grabes nach Galiläa zurückgelenkt worden sind. Damit aber sind die Möglichkeiten der Erklärung noch nicht erschöpft. Es kann der Ruf ein Nachhall der Tatsache sein, daß die Jünger durch die Erscheinung des Herrn vor Petrus zur Rückkehr nach Galiläa geführt worden sind. Ja, es kann der Ruf des Engels geradezu ein Ausdruck des Gedankens sein: eigentlich hätten die Jünger von selbst im Glauben an die Auferstehung und in der Hoffnung auf ein Wiedersehen nach Galiläa zurückkehren sollen.

Daß der Inhalt der Engelbotschaft durch Antezipation dessen

gewonnen ist, was tatsächlich durch die Erscheinungen des Herrn erreicht ward, ist leicht begreiflich und bewährt sich bei den übrigen Bestandteilen der Botschaft in einleuchtendster Weise.

Bei dem ersten Teil der Botschaft liegt dieser Sachverhalt deutlich vor: was den Jüngern durch die Erscheinungen des Herrn gewiß wurde, die Auferstehung des Gekreuzigten, wird hier von dem Engel den Frauen verkündigt.

Ähnlich bei der lukanischen Fassung des zweiten Teils der Botschaft. Denn die Worte: „Erinnert euch, wie er zu euch redete, als er in Galiläa war" usw. passen nicht eigentlich als Anrede an die Frauen; die galiläischen Leidens- und Auferstehungsweissagungen sind in erster Linie an die Jünger, vor allem an die zwölfe, gerichtet gewesen, und der Sachverhalt ist offenbar der, daß Gedanken, die sich die Jünger später gemacht haben, hier den Frauen als den ersten Zeugen des offenen Grabes und den ersten Empfängern der Auferstehungsbotschaft zugemutet werden.

Dazu stimmt, daß die in der Engelbotschaft des Markus (und Matthäus) vorgetragene Deutung des Wortes Jesu Mark. 14, 28 (Matth. 26, 32) erst durch die tatsächlich erlebten Erscheinungen des Auferstandenen gewonnen ist.

Nach alledem liegt es durchaus auf der Linie sonstiger Beobachtungen, wenn wir annehmen, daß auch der in der Engelbotschaft enthaltene Ruf nach Galiläa hier lediglich antezipiert ist, tatsächlich aber durch eine Erscheinung des Herrn selbst ergangen ist. Daß die Jünger nicht durch die Engelbotschaft veranlaßt worden sind, nach Galiläa zurückzukehren, gesteht ja auch Markus selbst 16, 8. Und bei Matthäus scheint eine Erinnerung an den wirklichen Sachverhalt noch vorzuliegen 28, 16[b], vgl. 9—10. Ebenso leuchtet ein, wie sehr diese Annahme zu der Vermutung stimmt, die ich in bezug auf die eventuelle Fortsetzung des Markusberichts früher zu begründen gesucht habe. Da die Frauen die Botschaft des Engels nicht überbringen, erscheint der Herr selbst dem Petrus in Jerusalem, um ihn und seine Mitjünger von der Auferstehung zu vergewissern

und um ihn und sie nach Galiläa zurückzulenken, d. h. die Jünger sind in der Tat nicht durch das leere Grab, auch nicht durch die Engelbotschaft, wohl aber durch die Erscheinung des Herrn in Jerusalem zum Glauben an die Auferstehung geführt und zur freudigen Rückkehr nach Galiläa veranlaßt worden. Nur so wird auch das Jesuswort Mark. 14, 28 wirklich erfüllt oder seine Entstehung (wenn es eine ideale Bildung sein sollte) geschichtlich erklärt; denn dieses Wort setzt eine gläubige, von dem Herrn gesammelte und in solcher Stimmung nach Galiläa zurückkehrende Jüngerschar voraus.

Daß die Engelbotschaft als die erste göttliche Bekundung der Auferstehung auch den Ruf der Jünger nach Galiläa zu sich gezogen hat, scheint nach ihrem sonstigen Inhalt durchaus begreiflich. Aber vielleicht darf zur Erklärung der Botschaft noch auf ein anderes Motiv zurückgegriffen werden: die Erwägung, daß die Jünger und Jüngerinnen beim Tode Jesu eigentlich größere Klarheit und Festigkeit hätten beweisen müssen, als sie wirklich taten.

Besonders bei Lukas macht sich dieses Motiv stark geltend. „Warum sucht ihr den Lebenden bei den Toten“ 24, 5, d. h. eigentlich hättet ihr von selbst wissen müssen, daß der Herr nicht hier ist, sondern auferweckt ward. „Erinnert euch, wie er zu euch redete, als er in Galiläa war“ usw. 24, 6b—7, d. h. schon die Erinnerung an seine eigenen früheren Worte hätte euch sagen müssen, daß er am dritten Tage auferstanden sei. „Oh ihr Toren, deren Herz so schwer glaubt an alles, was die Propheten geredet haben, mußte nicht Christus also leiden“ usw. 24, 25f., d. h. schon das gläubige Verständnis der alttestamentlichen Schriften hätte die Möglichkeit für euch ausschließen müssen, Christus könnte im Tode geblieben sein (vgl. 24, 44f.).

Ähnliches auch bei Johannes. Der Lieblingsjünger kommt bei dem leeren Grabe zum Glauben, aber sein und des Petrus früheres Nichtglauben wird dadurch motiviert, daß sie noch nicht die Schrift kannten, daß er von den Toten auferstehen müsse 20, 9, d. h. hätten sie die Schrift erkannt, wären sie ohne das leere Grab zum Glauben gekommen. Dem wiederholten „warum

weinst du?" 20, 13. 15 liegt doch wohl die Voraussetzung zugrunde, eine Jüngerin des Herrn dürfe jetzt eigentlich nicht weinen. Auch das Wort an die Brüder 20, 17 ist wahrscheinlich als Erinnerung an frühere Worte Jesu von seinem Hingang zum Vater gemeint. Dem Thomas wird eingeschärft: Selig, die nicht sahen, und doch glaubten 20, 29.

Bei Markus und Matthäus nun ist das hier erwähnte Motiv allerdings nicht so stark hervorgehoben. Aber schon das „Jesum sucht Ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten" Mark. 16, 6 deutet doch wohl an, daß derselbe hier nicht gesucht werden dürfe, und Matthäus weist geradezu auf das Wort Jesu hin: „er ist auferweckt, wie er gesagt hat" 28, 7, habt Ihr seiner eigenen Aussage vergessen? Sodann ist bei Markus gerade der Bescheid an die Jünger durch einen Hinweis auf das Wort Jesu gestützt: „an eurer Spitze geht er nach Galiläa, dort werdet Ihr ihn sehen, wie er gesagt hat" 16, 7, d. h. erinnert Ihr euch der Verheißung Jesu nicht, gedenkt Ihr nicht nach dem Worte Jesu zu handeln? Auch die Bemerkung von der Furcht der Frauen 16, 8 darf hier genannt werden; denn natürlich hätten die Frauen der Freude voll zu den Jüngern eilen müssen, aber leider, sie haben sich gefürchtet und niemand etwas gesagt.

Wenn aber dem so ist, wird die Vermutung erlaubt sein, daß der zweite Teil der Engelbotschaft nicht bloß ein Nachhall der Tatsache ist, daß die Jünger von dem Herrn nach Galiläa zurückgerufen worden sind, dort eine für ihre spätere Wirksamkeit grundlegende Erscheinung erlebt haben und durch dies alles an sein früheres Wort erinnert worden sind, sondern geradezu auch ein Ausdruck des Gedankens: eigentlich hätten wir (die Jünger) von selbst im Glauben an die Auferstehung und in der Hoffnung auf ein Wiedersehen nach Galiläa zurückkehren müssen. *Was die Jünger, wären sie der Situation wirklich gewachsen gewesen, sich selbst hätten sagen müssen*, wäre demnach hier in die Form der göttlichen Botschaft gekleidet. Wenn diese Vermutung das Richtige treffen sollte, wäre um so deutlicher bewiesen: erstens, daß die Jünger tatsächlich nicht die Kraft und Klarheit besessen haben, in solchem

Glauben nach Galiläa zurückzukehren, zweitens, daß sie auch nicht durch Engelbotschaft und Erzählung der Frauen, sondern erst durch eine Erscheinung des Herrn selbst dazu gebracht sind.

Wenn die Engelbotschaft bei Markus in solcher Weise zu erklären ist, als Nachhall dessen, was tatsächlich erst durch die Erscheinungen des Herrn in Jerusalem und Galiläa erreicht worden ist, liegt darin der abschließende Beweis, daß sie im Rahmen der wirklichen Geschichte keine Rolle gespielt hat, sondern eben eine ideale Bildung ist, die gewissermaßen über der Geschichte schwebt. Daß eine solche Bildung sich an die Grabesgeschichte angeschlossen hat, wird auch dadurch erleichtert worden sein, daß die Geschichte in der mündlichen Verkündigung wahrscheinlich als selbständiges, in sich abgeschlossenes Überlieferungsstück verwendet worden ist; ein Hinweis auf die Auferstehung und auf die Erscheinungen konnte dann nicht fehlen.

6. Das Schweigen der Frauen.

Wir kommen nun zu der rätselhaften Schlußbemerkung des Markus: „und sie gingen hinaus und flohen von dem Grabe, denn Zittern und Entsetzen hatte sie erfaßt; und sie sagten zu niemand etwas, denn sie fürchteten sich“ 16, 8.

Die erste der beiden Aussagen ist im Zusammenhang des Markusberichts ohne nennenswerte Schwierigkeit. Die Frauen werden beim Erscheinen des überirdischen Wesens von einem leicht begreiflichen Schrecken erfaßt, und es kann kaum befremden, daß sie auch nach dessen Botschaft immer noch tief erregt sind und mit Furcht und Zittern von dem Grabe fliehen.

Um so schwieriger ist der zweite Satz. Die Frauen sollen niemand (also namentlich auch dem Petrus und den übrigen Jüngern nicht) etwas gesagt haben, weder vom leeren Grab, noch von der frohen Botschaft der Auferstehung; und der Grund dieses Schweigens soll wieder in ihrer Furcht gelegen haben (*ἐφοβοῦντο γάρ*). Wenn der Satz wirklich hier abgeschlossen ist, scheint man nochmals an das Zittern und Entsetzen V. 8ª denken zu müssen, was jedoch als Grund des Schweigens nicht sehr befriedigend ist. Wenn dagegen der Satz hier abgebrochen sein

sollte (wie viele angenommen haben), könnte eine nähere Bestimmung der Furcht beabsichtigt oder tatsächlich gegeben worden sein. Aber was wäre in diesem Fall als Gegenstand der Furcht zu denken?

Sollte vielleicht Markus an den *φόβος τῶν Ἰουδαίων* (Johannes, Pseudo-Petrus) gedacht haben? Die Frauen hätten dann gefürchtet, irgendwie zur Rechenschaft gezogen zu werden, und hätten es nicht gewagt, für die Auferstehungsbotschaft die Verantwortung zu übernehmen. Aber die frohe Botschaft sollte ja nur den Jüngern gebracht werden, und diese sollten gar zum Aufbruch von Jerusalem aufgefordert werden; ein Konflikt mit den jüdischen Autoritäten konnte dadurch kaum unmittelbar herbeigeführt werden.

Oder handelt es sich etwa um die Furcht nicht Glauben finden zu werden? Aber das Grab war ja jedenfalls leer, die Frauen konnten die Jünger selbst herbeirufen, damit sie sich von der Richtigkeit des Fundes überzeugen konnten. Auch ist es kaum wahrscheinlich, daß Markus den tief ergriffenen Frauen eine derartige Reflexion zugeschrieben hat.

Oder war es die Furcht, daß das Gefundene nicht richtig, das Gehörte nicht wahr sei, daß sie an ein falsches Grab gekommen und das Opfer einer Halluzination geworden seien? Aber nach 15, 47 haben ja die Frauen genau gesehen, wo der Leichnam Jesu gelegt worden war. Und ein Zweifel in bezug auf die Realität der Engelerscheinung ist schwerlich im Sinne des Markus, der ja eben den überwältigenden Eindruck dieser Erscheinung geschildert hat.

Da keine dieser Näherbestimmungen wirklich befriedigt, und da die Furcht V. 8[b] zunächst doch auf das Zittern und Entsetzen V. 8[a] zurückzuweisen scheint, wird man doch wohl bei dem Gedanken bleiben müssen, daß zur Ausrichtung der Auferstehungsbotschaft ein Glaubensmut erforderlich war, den die Frauen nicht aufzubringen vermochten; das Überraschende des Fundes, noch mehr das Erscheinen des überirdischen Wesens, hatte sie mit Schrecken erfüllt, sie hatten nicht einmal den Mut, jemand von ihrem Erlebnis zu sagen, in Furcht und Schweigen warteten sie die

weitere Entwicklung der Dinge ab, ohne selbst eingreifen zu wollen.

Immerhin ist es begreiflich, daß die späteren Erzähler an dieser Darstellung Anstoß genommen haben.

Dem Markus am meisten verwandt ist Pseudo-Petrus, welcher die Frauen einfach fliehen läßt, wonach die Jünger beim Ende des Festes weinend nach Haus gehen. Aber Pseudo-Petrus hat dabei — charakteristischerweise — den Bescheid an die Jünger aus der Engelbotschaft gestrichen.

Lukas und Matthäus stimmen darin überein, daß beide die Frauen die Botschaft des Engels überbringen lassen. Nach Lukas jedoch finden sie bei den Jüngern keinen Glauben 24, 9. 11. 23; erst nachträglich wird hinzugefügt, daß einige von den Jüngern sich wenigstens von der Richtigkeit des Grabesfundes überzeugt haben 24, 24. Nach Matthäus laufen die Frauen in Furcht und großer Freude eilends vom Grabe weg, um es den Jüngern zu berichten, ja sie begegnen auf dem Rückweg dem Herrn selbst, welcher die Engelbotschaft bestätigt und einschärft 28, 8. 9—10. Von einem Aufsuchen des leeren Grabes von seiten der Jünger erfahren wir nichts. Nach 28, 16ᵃ scheint dagegen angenommen, daß die Jünger auf die Botschaft der Frauen hin nach Galiläa zurückgekehrt sind; doch konkurriert damit die Angabe 28, 16ᵇ, wonach der Herr selbst die Jünger auf einen galiläischen Berg gewiesen habe.

Allein steht Johannes. Bei ihm ist die Engelbotschaft weggefallen, die Engelerscheinung überhaupt zu einer bedeutungslosen Episode herabgesunken. Zwischen Grabesbefund und Erscheinung des Herrn ist bestimmt geschieden. Vom Grabesbefund berichtet die Maria Magdalena gleich dem Petrus und dem anderen Jünger, wonach der Auferstehungsglaube (wenigstens des Lieblingsjüngers) von dem Besuche des leeren Grabes datiert wird 20, 2. 3—10. Von der Erscheinung des Herrn berichtet Maria ebenfalls den Jüngern, ohne daß irgend etwas über die Aufnahme dieser Botschaft gesagt wird 20, 18.

Von den Berichten, die von einer Engelbotschaft wissen, scheint derjenige des Matthäus insofern den besten Zusammen-

hang zu ergeben, als die Botschaft hier wirklich ihre Adresse erreicht und ihren Zweck erfüllt zu haben scheint. Doch fällt auf, daß die Engelbotschaft durch die Erscheinung des Herrn vor den Frauen gleichsam verdoppelt ist, daß nicht ausdrücklich von der Ausrichtung der Botschaft berichtet wird, daß vielmehr 28, 16ᵇ eine andere Anschauung hineinzuspielen scheint. Daß dieser Bericht demjenigen des Markus gegenüber sekundär ist, kann nicht bezweifelt werden. Die von Markus so stark hervorgehobene Furcht der Frauen hat Matthäus in Furcht und Freude verwandelt 28, 8.

Die Darstellung des Lukas kann auch nicht die relativ ursprüngliche sein. Auch sie bedeutet aller Wahrscheinlichkeit nach eine Umbiegung des Markusberichts, und ihr späterer Charakter ergibt sich in verschiedener Weise. Die Erinnerung an die galiläischen Worte Jesu 24, 6ᵇ f. scheint das Wort von seinem Vorangehen nach Galiläa ersetzen zu sollen; die starke Betonung des Unglaubens der Apostel 24, 11 ist nicht ein Zeichen der Ursprünglichkeit, sondern umgekehrt der späteren Reflexion (vgl. „Mark." 16, 11. 13. 14); und dieser Abschluß des Berichts stimmt auch nicht zu der besseren Darstellung in der Emmausgeschichte, wonach einige von den Jüngern sich von der Leerheit des Grabes vergewissert haben, allerdings ohne den Auferstandenen zu sehen (24, 24; vgl. den Einschub 24, 12).

Wir werden also auf die literarisch erste Darstellung, diejenige des Markus, zurückgeworfen, und werden berechtigt sein, gerade in deren Seltsamkeit eine Bürgschaft zu sehen, daß sie einen ursprünglichen Sachverhalt entweder enthalten, oder wenigstens verraten muß.

Daß nun der Markusbericht, so wie er lautet, nicht geschichtlich sein kann, ist uns schon einleuchtend geworden. Matthäus, Lukas und Johannes haben insofern mit Recht an ihm Kritik geübt. Wie aber ist der Markusbericht an diesem Punkte geschichtlich zu erklären, welcher Sachverhalt blickt hier noch durch?

Nach Wellhausen u. a. ist die Schlußbemerkung des Markus ein Eingeständnis davon, daß mit der Geschichte vom offenen Grabe eine früher noch unbekannte Tradition eingeführt werde.

Die ältere Tradition hatte eben vom leeren Grabe nichts gewußt; die jetzt dargebotene Erzählung von dem Grabesbefund der Frauen mußte daher notwendig die Frage erwecken: warum hat man doch früher nichts darüber gehört? Antwort der Erzählung: die Frauen haben vor Furcht geschwiegen.

Ganz unhaltbar scheint diese Erklärung, wenn sie den Sinn haben soll, daß der Evangelist Markus die Erzählung vom leeren Grabe in die Tradition hineingeführt und dies durch seine Schlußbemerkung gerechtfertigt haben soll. Sehen wir davon ab, daß schon Paulus wahrscheinlich die Tradition vom leeren Grabe gekannt hat, jedenfalls ist es ganz unwahrscheinlich, daß diese Erzählung erst am Ende der sechziger Jahre aufgetaucht sein sollte, um sich dann gleich durchzusetzen und weiter ausgebildet zu werden, so wie es die späteren Evangelien bezeugen. Aber selbst wenn man annimmt, daß Markus nur eine ältere Erzählung weitergibt, die durch ihre Schlußbemerkung ihr ursprüngliches Nichtvorhandensein verrate, wird die Sache in der Tat nicht um viel besser.

Auch in diesem Falle leuchtet ein, daß die gegebene Rechtfertigung der neuen „Tradition" eine überaus törichte gewesen wäre. Denn die Furcht der Frauen konnte doch unmöglich jahraus jahrein gedauert haben; nachdem der Herr erschienen war, und die Apostel in frohem Glaubensmut das Zeugnis von der Auferstehung abzulegen angefangen hatten, gab es zu fortgesetztem Schweigen keinen vernünftigen Grund mehr, und die Behauptung, das Erlebnis der Frauen wäre noch lange ein Geheimnis geblieben, weil sie sich gefürchtet hätten, jemand davon zu sagen, mußte den Verdacht jedes Denkenden unmittelbar wachrufen.

Ferner geht aus dem Zusammenhang selbst hervor, daß das *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* cum grano salis verstanden werden muß. Der Sinn ist: damals, als es galt die Botschaft des Engels auszurichten, haben die Frauen wegen ihrer Furcht versagt; erst als anderes dazwischengekommen war (wir müssen an die Erscheinungen des Herrn denken), erzählten sie von ihrem Erlebnis. Die genannte Erklärung ist demnach auch exegetisch nicht haltbar.

Schließlich darf auch dies genannt werden, daß es überhaupt

nicht richtig sein wird, die ganze Grabesgeschichte zur Legende zu schlagen. Dagegen spricht die von Paulus wiedergegebene urchristliche Paradose, die das leere Grab wahrscheinlich schon voraussetzt (1 Kor. 15). Dagegen spricht auch die evangelische Tradition. Einzelheiten dieser Tradition mögen legendarisch sein (so bei Markus die Engelbotschaft, möglicherweise auch die geplante Salbung und die Schilderung der Wanderung zum Grabe); aber die Namen der Frauen und ihre Auffindung des leeren Grabes stellen erst das Gerüst für solche Weiterbildungen der Überlieferung dar und haben das Präjudiz für sich, einer guten Tradition zu entstammen.

Von der Schlußbemerkung des Markus auf die Ungeschichtlichkeit der ganzen Erzählung zu schließen, wird demnach nicht berechtigt sein. Dagegen liegt es allerdings nahe zu vermuten, daß der merkwürdige Abschluß mit den legendarischen Momenten zusammenhängt, die in dem Bericht von der Engelbotschaft jedenfalls stecken. Wenn E. Klostermann (in Lietzmanns Handbuch zu Mark. 16, 8) gegen H. J. Holtzmann bemerkt: „Die Annahme, ursprünglich sei nur das leere Grab gefunden — daher noch das Entsetzen der Frauen —, erst später sei die Engelbotschaft hinzugedichtet, ist nicht verlockend“, ist das insofern berechtigt als das Entsetzen der Frauen, so wie es bei Markus geschildert ist, unzweifelhaft eben mit der Engelerscheinung und Engelbotschaft zusammenhängt. Aber sehr nahe liegt doch die Vermutung, daß die Einschaltung der Engelbotschaft es ist, die sowohl die starke Schilderung der Furcht der Frauen als auch die damit zusammenhängende Bemerkung von ihrem Schweigen veranlaßt hat.

Bevor wir dieser Vermutung näher nachgehen, muß ein Mißverständnis abgewehrt werden, das sich in betreff des Markusberichtes gerade in neuer Zeit mehrfach geltend gemacht hat. Ich meine die Auffassung, die von Wellhausen besonders scharf ausgebildet worden ist, daß für Markus gerade das leere Grab das Alpha und Omega der Auferstehungsbotschaft gewesen sei. Diese Auffassung rührt daher, daß das uns vorliegende Evangelium beim leeren Grabe abbricht, wodurch der Schein aller-

dings entstehen kann, daß für Markus eben das leere Grab mehr bedeute und durchschlagender wäre als die Erscheinungen des Herrn. Aber richtig ist sie nicht.

Daß die Frauen bei Markus nicht (wie bei Lukas und Johannes) das Grab zunächst leer finden, haben wir gesehen. Der Markusbericht steuert gleich auf den Engel los, und der Höhepunkt der Erzählung ist für ihn die Engelbotschaft von der Auferstehung und der Hinweis auf das Vorangehen des Herrn nach Galiläa und seine Erscheinung daselbst. Daher ist es auch nicht unmöglich, daß eine weitere Darstellung entweder beabsichtigt oder gar ursprünglich vorhanden gewesen ist, in der von Erscheinungen des Herrn die Rede war. Aber selbst wenn Markus über 16, 8 hinaus nichts mehr geschrieben hat oder hat schreiben wollen, bleibt doch bestehen, daß seine Grabesgeschichte damit endet, über sich selbst hinauszuweisen. Wir sind daher nicht zu der Annahme berechtigt, daß Markus bei der Begründung des Auferstehungsglaubens auf die Leerheit des Grabes das Hauptgewicht gelegt habe. Der Engel fragt die Frauen, ob sie Jesum suchen, den Nazarener, den Gekreuzigten. Und obgleich er allerdings auf den Augenschein hinweist, daß derselbe nicht im Grabe geblieben ist, bittet er die Frauen nicht dabei zu verweilen, im Gegenteil, in der frohen Gewißheit, daß er auferweckt ist, sollen sie zu den Jüngern hingehen und ihnen melden — nicht die Leerheit des Grabes, wohl aber die Tatsache, daß der Auferstandene ihnen nach Galiläa vorangehe und dort ihnen erscheinen werde, wie er früher gesagt habe. Auch die späteren Hörer und Leser der Erzählung werden somit nicht angewiesen, ihre Gedanken beim leeren Grabe kreisen zu lassen, sondern ihr Blick wird aufwärts zu dem Auferstandenen und vorwärts auf die künftigen Erscheinungen desselben gerichtet.

Daher ist es auch nicht richtig, wenn A. Meyer (Die Auferstehung Christi S. 28) vermutet hat, die Bemerkung des Markus vom Schweigen der Frauen solle erklären, weshalb die Jünger sich nicht selbst durch den Augenschein von dem leeren Grabe überzeugten. Die Engelbotschaft, welche die Frauen nach Markus den Jüngern bringen sollten, rief sie nicht zum leeren

Grabe, wohl aber nach Galiläa auf. Und das Schweigen der Frauen erklärt demgemäß, weshalb die Jünger nicht auf die Engelbotschaft hin, sondern erst nachdem anderes (die Erscheinung des Herrn vor Petrus) dazwischengekommen war, nach Galiläa zurückkehrten. Wenn Markus seinen Bericht von den Frauen mit dem absoluten *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* abschließt, kommt es allerdings so zu stehen, daß die Jünger auch von dem leeren Grabe nichts erfahren haben. Aber nicht daran knüpft sich das Interesse des Erzählers, im Gegenteil, er will einschärfen, daß die Engelbotschaft von der Auferstehung und die Weisung nach Galiläa den Jüngern nicht zu Ohren gekommen sind. Dadurch macht er, wie ich früher zu zeigen gesucht habe, einer Fortsetzung Platz, wonach der Herr selbst dem Petrus (in Jerusalem) erschienen ist, um ihn und die übrigen von seiner Auferstehung zu vergewissern, und um ihn und sie nach Galiläa zurückzurufen. Und auf Grund dieses Verständnisses wird sich nun auch erklären lassen, wie die Bemerkung vom Schweigen der Frauen in den Markusbericht hineingekommen ist.

Es wird dies einfach eine Folge davon sein, daß der Markusbericht allerdings schon die Engelbotschaft an die Frauen in sich aufgenommen hat, zugleich aber den Ereignissen nahe genug steht, um zu wissen, daß nicht durch diese Engelbotschaft, wohl aber durch die Erscheinung des Herrn vor Petrus der Glaube der Jünger an die Auferstehung ins Leben gerufen und ihre Rückkehr nach Galiläa veranlaßt wurde. Die Engelbotschaft ist, wie wir sahen, in der Tat eine Antezipation dessen, was erst durch die Erscheinungen des Herrn in Jerusalem und Galiläa erreicht worden ist. Sie muß daher entweder den geschichtlichen Verlauf entstellen (so bei Matthäus, der jedoch 28, 16ᵇ, vgl. 28, 9—10, eine Reminiszenz des Ursprünglichen noch darzubieten scheint), oder aber sie muß als ausgerichtet, aber nicht geglaubt dargestellt werden (so bei Lukas, welcher dazu noch die Reise nach Galiläa sowohl aus der Botschaft als aus der Geschichte streicht), oder endlich, es muß heißen, daß die Frauen (etwa vor Furcht) geschwiegen haben — so Markus.

Die Darstellung des Markus ist insofern die ursprünglichste,

als sie durch die Bemerkung vom Schweigen der Frauen am deutlichsten verrät, daß die Engelbotschaft zur Entstehung des Auferstehungsglaubens und zur Rückkehr der Jünger nach Galiläa nichts beigetragen hat, d. h. daß sie legendarisch ist. Eins aber war bei dieser Darstellung nicht zu umgehen: die Jünger erfahren nach ihr auch von dem Funde des leeren Grabes nichts. Darüber wird Lukas (in der Emmausgeschichte 24, 24, vgl. den Einschub 24, 12) und Johannes (20, 1 f.) Richtigeres enthalten. Aber gerade weil das Interesse des Markus nicht an dem leeren Grabe an sich, wohl aber an der Auferstehung und den Erscheinungen des Herrn haftet, ist es verständlich, daß er über diesen Punkt gleichsam hinweggeglitten ist, ohne daran Anstoß zu nehmen.

Möglich wäre es ja auch, daß Petrus (in Jerusalem) die Erscheinung des Herrn erlebt habe, ohne noch von den Frauen von dem leeren Grabe gehört zu haben. Aber wahrscheinlicher scheint es doch (zumal nach der Emmausgeschichte und der Darstellung Joh. 20), daß die Jünger allerdings die Kunde von dem leeren Grabe bekommen haben und dadurch zwar nicht zum Auferstehungsglauben geführt, wohl aber auf die Erscheinung des Auferstandenen innerlich vorbereitet geworden sind.

7. Die nicht vorhandene Fortsetzung.

Durch die vorangehenden Darlegungen hoffe ich die von mir angenommene Fortsetzung des Markusberichtes eindringender begründet zu haben, als es in meiner früheren Abhandlung geschehen ist.

Von den vier möglichen Ergänzungen können zwei nicht aufrecht erhalten werden: die harmonistische, wonach die Frauen nach kurzem Schweigen ihre Botschaft doch ausgerichtet haben (unerlaubte Abschwächung des *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον*); die „kritische", wonach die Jünger von selbst und ohne jeden Trost nach Galiläa zurückgekehrt wären (diese Annahme ist für Markus ganz unwahrscheinlich).

Es bleiben die beiden anderen: die Ergänzung nach Matth. 28, wonach die Frauen durch eine Erscheinung des Herrn veranlaßt

worden wären, ihre Botschaft doch auszurichten; und die von mir befürwortete, wonach die von den Frauen nicht ausgerichtete Engelbotschaft durch die (jerusalemische) Erscheinung des Herrn vor Petrus ersetzt worden ist.

Die Ergänzung nach Matthäus kommt aber schließlich doch auf die alte harmonistische Erklärung aus, sie wird durch das *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* widerlegt. Sie ist auch deswegen nicht richtig, weil der uns vorliegende Markus wahrscheinlich sowohl dem Lukas als dem Matthäus vorgelegen hat, der ursprüngliche Markusschluß also bei Matthäus nicht gesucht werden darf. Die weitere Ausgestaltung des Markusberichts bei Matthäus ist allerdings bedeutsam als Ausdruck dessen, was ein alter Erzähler zur Ergänzung des Markus notwendig oder passend gefunden hat. Es ist dies: 1. eine jerusalemische Erscheinung Jesu vor den Frauen (die aber schon als müßige Wiederholung der Engelerscheinung in ein bedenkliches Licht tritt, als Reminiszenz an die Geschichte von der Maria Magdalena verdächtig ist und mit der andersartigen Angabe Matth. 28, 16[b] zusammenstößt); 2. eine galiläische Erscheinung Jesu vor den Jüngern, die den Höhepunkt der Selbstoffenbarung Jesu darstellt und die Mission begründet. Aber den Markusbericht mechanisch nach diesem Parallelberichte zu konstruieren, ist um so weniger begründet, weil Markus sonst in seiner Erzählung der Grabesgeschichte dem Matthäus gegenüber vieles Eigentümliche hat, so u. a. die Hervorhebung des Petrus, die Begründung des Wiedersehens in Galiläa auf das Wort Jesu, die Bemerkung vom Schweigen der Frauen.

Zu den genannten Eigentümlichkeiten des Markusberichts stimmt es dagegen, wenn für dessen Fortsetzung supponiert wird: 1. eine jerusalemische Erscheinung vor Petrus (wie sie Luk. 24, 34 vgl. 1 Kor. 15, 5 erzählt und Matth. 28, 16[b] vielleicht angedeutet ist); 2. eine Erscheinung vor den Jüngern in Galiläa, welche die Selbstdarstellung des Herrn zum Abschluß bringt und die Jünger zur Mission beruft. Eine jerusalemische Erscheinung vor Petrus glaubt man in der Regel mit der Engelbotschaft Mark. 16, 7 nicht vereinigen zu können. Aber wenn die Engel-

botschaft und die Bemerkung vom Schweigen der Frauen im Vorhergehenden richtig erklärt sind, ist dadurch erwiesen, daß beide vielmehr die jerusalemische Erscheinung vor Petrus voraussetzen. Die Engelbotschaft enthält in ihrem zweiten, auf die Jünger bezüglichen Teil einen Ruf nach Galiläa, welcher tatsächlich erst durch die Erscheinung des Herrn vor Petrus vermittelt wurde; ja, sie ist vielleicht geradezu ein Ausdruck des späteren Gedankens: eigentlich hätten die Jünger von selbst, im Glauben an die Auferstehung und in Erinnerung an das Wort Jesu, nach Galiläa zurückkehren sollen. Und die Bemerkung vom Schweigen der Frauen ist ein indirektes Geständnis dessen, daß die Jünger weder durch das leere Grab, noch durch die Erscheinung eines Engels, wohl aber von dem Auferstandenen selbst zum Glauben gebracht und nach Galiläa zurückgeführt worden sind.

Wie Markus die Erscheinung vor Petrus und die galiläische Erscheinung vor sämtlichen Jüngern erzählt haben würde oder erzählt hat, können wir natürlich nicht wissen. Vielleicht hat schon die mündliche Überlieferung von der Erscheinung vor Petrus früh darunter zu leiden gehabt, daß ihr Inhalt tatsächlich durch die in die Grabesgeschichte aufgenommene Engelbotschaft antezipiert wurde. Bei Paulus und Lukas wird sie nur kurz genannt. Bei der Erscheinung vor den Jüngern in Galiläa dürfen wir annehmen, daß auch für Markus die Berufung zur Mission die Hauptrolle gespielt hat (vgl. Matth. 28, 16 f. Joh. 21, auch Luk. 24, 44 f. „Mark." 16, 15 f.).

3.

Vaterlandsliebe und Weltbürgertum.

Von

D. F. Kattenbusch *).

Morgen wird die Universität ihren besonderen Erinnerungstag an das Jahr 1813 haben. Am 13. Juli kam Napoleon von Magdeburg her durch Halle. Es war das zweite (und letzte) Mal, daß er unsere Stadt berührte. Er hatte einen besonderen Widerwillen gegen die Universität hier. Sie war ihm im höchsten Maße verdächtig, einen mauvais esprit zu pflegen. Sehr mit Recht. Die Halleschen Studenten sollen es gewagt haben, ihm beinah vor den eigenen Ohren ein Pereat auf dem Markte auszubringen. Und Männer wie Reil, Steffens, Schleiermacher waren Hallesche Professoren. Im Jahre 1806 war Napoleon es persönlich, der die Verfügung traf, daß die Vorlesungen sofort zu schließen, die Studenten zum Verlassen der Stadt aufzufordern, den Professoren der Gehalt zu sperren sei [1]). Es war damals nicht zu einer eigentlichen Aufhebung der Universität gekommen. Im Mai 1808 konnte mit Erlaubnis der Westfälischen Regierung der Gesamtbetrieb, sogar in ostensibeler Form mit einem feierlichen Zuge der Professoren in die Aula (im Wagegebäude auf dem Markte), von neuem inauguriert werden. Aber Napoleons Mißtrauen, stärker als das seines Bruders Jérôme, war keineswegs erloschen. Geringfügige Vorfälle bei der vorübergehenden Einnahme der Stadt durch Bülow am 2. Mai 1813 hatten es aufs äußerste gesteigert. Als der Kaiser am Abend des 13. Juli mit kurzem Aufenthalt durch die Stadt zog, kündigte er ihr an, daß fünf oder sechs der Bürger,

---

*) Die nachstehende Rede habe ich am 12. Juli 1913 beim Antritt des Rektorats der Universität Halle gehalten; sie ist auch als Universitätsschrift erschienen, nur ohne Anmerkungen; an einigen Stellen habe ich den Text etwas geändert bzw. erweitert.

die sich am 2. Mai schuldig gemacht hätten, erschossen werden würden; man solle ihm die Rädelsführer bezeichnen, sonst werde er die Stadt niederbrennen oder aber ihr 4 Millionen Frank Kriegssteuer und 15000 Mann Einquartierung auferlegen; die Universität sei vollständig und unwiderruflich aufgehoben [2]). Die letztere Drohung wurde durch Erlaß Jérômes sogleich, am 15. Juli, vollzogen. Der Gang der Ereignisse machte den Willen des Fremdherrschers zunichte. Schon einen Monat nach der Schlacht von Leipzig, am 15. November 1813, beseitigte Friedrich Wilhelm III. das Dekret des Königs „Lustik" wieder. Es ist dann bald die Neugestaltung der Universität bei ihrer Vereinigung mit der von Wittenberg erfolgt. Wenn wir heute des Gedenktags ihrer Vergewaltigung inne sind, so hoffen wir 1917 das frohe Fest ihrer Vollbelebung zu großer Wirksamkeit feiern zu können.

Es ist nicht meine Absicht, bei der Zeit vor hundert Jahren, so groß sie war, länger zu verweilen. Ich gedenke der Gegenwart. Es ist ja zu hoffen, daß sie uns für dieses Jahr keine Kriegsnot bringen werde. Aber das Jahr 1913 hat uns doch in besonderem Maße zum Bewußtsein gebracht, wie gefährdet unsere Stellung unter den Völkern ist. Regierung und Reichstag haben sich in der Erinnerung an die Befreiungskriege endlich zur wirklichen Durchführung der Scharnhorstschen Idee über das Heer entschlossen. Sie haben des alten, durch die Geschichte viel und oft bewährten Satzes gedacht: Si vis pacem, para bellum. Und das Volk ist willig bereit, in eben diesem Sinne, eine neue schwere Belastung auf sich zu nehmen. Ich darf hoffen, daß ich es vermeide, in dieser Stunde von allzu neutral Wissenschaftlichem, allzu akademisch Kühlem zu reden, wenn ich, der Lage von 1813 und 1913 zugleich gedenkend, eine prinzipielle Frage aufwerfe, die da, wo Friede und Krieg überhaupt unter gedankliche Betrachtung gestellt werden, sich rasch und wie von selbst nahe legt, ich meine die Frage nach dem Sinne und Werte spezifisch nationalen Wollens. Ich möchte über Patriotismus und Kosmopolitismus oder, so drücke ich mich lieber aus, über Vaterlandsliebe und Weltbürgertum reden. Wollen wir

unsere Gedanken über Krieg und Frieden, über einen Satz wie den Schillerschen:

„Nichtswürdig ist die Nation, die nicht
Ihr Alles freudig setzt an ihre Ehre"

prinzipiell klären, so werden wir immer auf das Verhältnis, das zwischen Nationalität und Humanität besteht, hingeführt. Stehen die beiden unter sich in Widerspruch? Sind sie nur als in ewiger Spannung zu vergegenwärtigen? Auf welche Seite werden wir uns zu stellen haben, wenn wir die höchsten Maßstäbe anlegen, wenn wir unser christlich-sittliches Empfinden befragen, gar christlich-religiöse Gedanken festhalten wollen? Gilt es zuletzt nur zu wählen zwischen Vaterlandsliebe und Weltbürgertum? Oder gibt es die Möglichkeit einer theoretischen Überwindung und praktischen standhaltigen Versöhnung des Gegensatzes?

Es sind sehr viele Gesichtspuukte, unter denen eine Frage wie die nach Vaterlandsliebe und Weltbürgertum zu erfassen ist, gerade wenn man sie letztlich prinzipiell beantworten will. Ich muß mir in einer Rede wohl daran genügen lassen, gewisse Grundlinien zu ziehen [3]).

Was ist überhaupt Vaterlandsliebe, Patriotismus? Unser deutsches Wort hat volleren Klang, hat deutlicher einen ideenmäßigen Gehalt als das Fremdwort, das wir im 18. Jahrhundert aus dem Französischen übernommen haben. Der Ausdruck „Patriotismus" verweist uns auf die patria als Grundlage einer Betätigung oder einer Artung. Er erinnert an Ausdrücke wie Liberalismus und Konservatismus, oder auch Egoismus und Atavismus. Unser deutsches Wort „Vaterland" wird gebildet sein zur Übersetzung von patria, denn zu diesem Adjektiv ist ja terra zu ergänzen. Aber es ist nicht ganz gleichgültig, daß unser Wort ausspricht, was das lateinische nur andeutet. In unserem Worte tritt ein Gegensatz deutlicher hervor, als in dem lateinischen, der zur Fremde; das „Land", wo uns der „Vater" wohnte oder wohnt, wo „unsere Wiege stand", erscheint uns dauernd als unser Heim. Ein Gefühl von Schutz und Ge-

borgenheit knüpft sich daran. Die alte deutsche Sprache stellte ihm das eli-lenti, el-lende, das „Elend" entgegen. Leider sagen wir jetzt nicht mal mehr „Fremdland", sondern kühl und nüchtern nur „Ausland". Es ist ein Raumbild, eine Anschauung, die der Ausdruck „Vaterland" in uns belebt. Nicht bloß ein Begriff tritt uns in ihm entgegen. Es bedarf nicht erst der Reflexion, damit uns das als ein Gut von persönlicher Bedeutung vor die Seele trete, was es bezeichnet. Das Wort spricht direkt zu unserer Empfindung, weckt die Phantasie, den Traum, die Sehnsucht. Wer Land sein eigen nennt, hat einen Flecken Erde, wo er selbst verfügen kann, nicht andere erst zu fragen braucht, ob er sich da nach seiner Art einrichten möge: wer Land besitzt, ist so unabhängig, so frei, wie man es eben sein kann. Das Wort „Vaterland" rückt uns vor Augen, daß wir ein „angestammtes" Stück Land mit der Vorstellung von uns selbst verbinden dürfen. In der Idee des Vaterlands darf selbst der Bettler sich als Besitzer und nicht nur von heute empfinden. Ich weiß nicht, ob „Väterland" nicht noch lebendiger zu uns spräche als „Vaterland". Reden wir von den „Vätern", so ist das feierlicher, fast möchte ich sagen vornehmer, als wenn wir nur vom „Vater" sprechen. „Seid der Väter heiligem Brauche treu", mahnt das Studentenlied. Wir würden bei „Väterland" vollends an unser Land als unser Erbe erinnert. Unter uns selbst möchte es in der Tat einen volleren Klang haben, wenn wir von unserm Väterland sprächen. Draußen, in der Fremde, klingt doch „Vaterland" wohliger. Nicht die „Väter", sondern der „Vater", der vielleicht noch lebt, weckt uns die Sehnsucht. Draußen ist „Vaterland" intimer als „Väterland". Die Engländer verspotten die unter ihnen wohnenden Deutschen gern etwas über ihre Rede vom Vaterland. Sie haben ja auch das Wort fatherland. Meist reden sie doch kühler, minder gefühlig, kurzhin von ihrem country. Berührt der Ausdruck Vaterland uns unmittelbar im Gemüte, so möchte es uns vielleicht noch mehr innerlich ansprechen, wenn uns der Sprachgebrauch gestattete, „Mutterland" zu sagen. In der Tat reden wir von der Muttersprache. Rückerts Gedicht auf die Muttersprache, den „Mutterlaut", der „so wonne-

sam und traut" sei, ist echt aus unserer Seele empfunden. Aber Mutterland ist uns nun einmal der Ausdruck für eine Sonderbeziehung zweier Länder. Als „Mutterland" ist ein Land gewissermaßen gebärend gedacht. Als solches steht es gegenüber dem Tochterland, der Kolonie. Der Ausdruck ist beinah rein zu einem verwaltungsrechtlichen geworden. Von Deutschland als Mutterland zu reden, haben nicht viele Anlaß, „Vaterland" ist es uns allen. So wollen wir uns freuen, verstehen es auch sofort, daß wir den höchsten sittlichen Begriff da verwenden, wo wir die rechte Haltung dem Vaterlande gegenüber bezeichnen wollen. Wir reden von Vaterlandsliebe. Patriotismus ist wirklich nicht ganz dasselbe wie Vaterlandsliebe. Hurra-Patriotismus ist uns ein geläufiger Ausdruck. Wollten wir uns da deutsch ausdrücken, so würden wir verlegen sein. Das Wort „Vaterlandsliebe" läßt sich nicht durch einen Zusatz travestieren oder degradieren.

Soll uns der Ausdruck „Vaterland" nach dem, was ich ausgeführt, etwa einfach als gleichwertig mit Heimat gelten? Natürlich dürfen wir nicht scheiden und trennen wollen. Aber haben wir nicht doch zu unterscheiden? Die Frage klingt harmlos und betrifft doch eine belangreiche Seite unseres Problems. Weltbürgertum hat sich zu jeder Zeit mit Heimatsliebe vortrefflich vertragen, nicht ebenso mit Vaterlandsliebe. In der Tat haben die beiden Worte „Heimat" und „Vaterland" in der historischen Entwicklung unserer Gedankenwelt Sonderfarbe erhalten [4]). Wir müssen ihnen nach dieser Seite aufachten. Möglich wäre ja, daß wir da Differenzierungen auf die Spur kommen, die wir sachlich bei rechtlicher Überlegung zu beanstanden, d. h. als eine bedenkliche, fehlerhafte Entwicklung unseres Gemeinlebens zu betrachten hätten. Möglich auch, daß wir nur erkennen, wie sehr unsere Empfindungen sich geschärft, innerlich verfeinert haben.

Ich legte Gewicht darauf, daß in „Vaterland" uns eine Raumanschauung gegeben sei. Dennoch glaube ich, daß man nicht widersprechen wird, wenn ich sage, der Begriff der Heimat sei in höherem Maße ein naturhafter, als der des Vaterlands, letzterer sei mehr geschichtlich geartet. Jener ist der

engere, dieser der weitere. In der Fremde, im Ausland erscheint uns vielleicht das Vaterland allenthalben als unser Heim, meinen wir überall im Vaterlande „daheim“ zu sein. Leben wir in unserem Vaterlande, so unterscheiden wir deutlich, wir wissen dann sehr wohl, daß wir auch im Vaterlande nicht überall unser Heim haben. Die Heimat ist der individuellere Begriff, er weckt die Vorstellung von Familie und Freundschaft, Haus und Hof. Der Ausdruck wirkt die lebendigere Anschauung. Unsere Heimat ist uns im Vaterlande der Ort, der Gau, von dem wir ausgegangen oder wo wir im Laufe des Lebens besonders angewachsen sind. Der Begriff des Vaterlands ist der minder „heimliche“, der öffentlichere, weil der der größeren Gemeinschaft. Ich las dieser Tage, in unserm Nachbarort Brehna sei am 6. und 7. Juli „in herkömmlicher Weise das Heimats- und Kinderfest“ gefeiert worden. Der Zusatz „und Kinderfest“ ist bezeichnend. Das ist doch gewiß kein vaterländisches Fest, oder war es vielleicht für diesmal, wenn Brehna auch Ortserinnerungen an 1813 haben sollte. Das Wort „Heim“, vielleicht wurzelverwandt mit griechischem κώμη, bezeichnet ursprünglich das „Dorf“, das Wort „Land“ dagegen den Acker, die Heide, die Ebene. Es ist früh das Wort für den großen Besitz geworden, der Bauer hat nur einen Hof, „Land“ hat der Herr, der Adlige, im höchsten Maße der Fürst. Und da treten die Begriffe Land und Volk zusammen. So gilt uns auch, nicht die Heimat, wohl aber unser „Land“ als politische Größe. Die „Landsknechte“ des Mittelalters wären nicht auch als „Heimknechte“ anzusprechen. Die wehrbaren Bauern und Bürger, die nur ihr Dorf, ihr Haus, ihr Heim selbst schützten, waren keine Landsknechte, keine „Soldaten“. Unsere Liederbücher, zumal auch die studentischen, unterscheiden sehr mit Recht zwischen Vaterlands- und Heimatsliedern. Die Vaterlandslieder sind die Kriegs- und Freiheitslieder; ihre Melodien gehen in Dur. Die Melodien der Heimatslieder gehen in Moll, der nächste Abschnitt pflegt die Freundschafts- und Liebeslieder zu bringen. Wenn Arndt fragt: „Was ist des Deutschen Vaterland? Ist's Preußenland, ist's Schwabenland“ usw., so liegt

auf der Hand, daß wir da für Vaterland nicht ohne weiteres Heimat einsetzen könnten. Jeder von uns hat im deutschen Vaterland noch sein besonderes Heimatland. Und nun möchte ich sofort sagen, daß es praktisch, auch sittlich von größter Bedeutung ist, daß wir unser Heimatsgefühl, unsern Heimatssinn, unsere Heimatsliebe nicht untergehen lassen in der Vaterlandsliebe. Wir wollen uns hüten vor der Preisgabe der Güter, die uns nur die Heimat, nicht auch der weitere Bereich, den wir Vaterland nennen, gewähren und verbürgen kann. Ich brauche ja nicht erst Worte darüber zu verlieren, daß ich nicht dem Lokalpatriotismus in philisterhafter Form das Wort reden will. Gewiß, es gibt eine Karikatur des Heimatssinns, aber es gibt auch eine gesunde, freie, frohe Form desselben. Friedrich Paulsen, wahrlich kein Mann von engem Horizont und doch ein Mann von festester, so willentlich wie gemütlich bewahrter Anhänglichkeit an seine heimische, die schleswigsche Marsch, klagt in seiner Ethik — es war schon 1891 — darüber, daß uns Deutschen, seit wir politisch zum Besitz des „Reichs" gekommen, vielfach die schlichte Heimatsliebe fast verdächtig geworden sei. Er redet dem gegenüber von dem Zauber, den die Heimat für jeden unverbildeten, tieferen Sinn habe und behalte. Kaum einer in der Tat, der nicht die heimische Landschaft, sei es Bergland oder Ebene, sei es dunkeles Waldgehege oder fruchtbare Aue oder sturmgewohnte Meeresküste, vor andern liebte. Dem einen ist es das alte Dorf, darin er aufgewachsen, dem andern die emsige oder auch schläfrige Kleinstadt, dem dritten die laute Großstadt, woher ihm, „wenn in stiller Stunde Träume ihn umwehn, bringen frohe Kunde Geister ungesehn". Sogar den Berlinern soll es so gehen. Ich will mit meinen Erörterungen nicht Stimmungen wecken, sondern nur die Begriffe klären, die zu meinem Thema gehören. So enthalte ich mich aller Ausmalung dessen, was jedem von uns, den nicht das Schicksal von Kindesbeinen an unstet gemacht, die Erinnerung an den Ort und den Gau bedeutet, wo er Kind gewesen, wo er seine Jugendfreunde gehabt, die Genossen seiner ersten, flüchtigen und doch so groß erschienenen Freuden und Leiden. Jeder von uns, der sich nicht zum glatten Allerwelts-

menschen abgeschliffen hat, der sich noch ein deutlicheres individuelles Gepräge bewahrt hat, behält die Merkmale seiner Heimat an sich. Es sind ganz überwiegend Gemütswerte, die an der Heimat hängen. So kann freilich die Heimatsliebe zur unfruchtbaren Sentimentalität werden. Das ist dann der Fall, wenn wir meinen, nur da, wo wir unser Nest gehabt, uns wirklich daheim fühlen zu können. Es gibt ein Kleben an dem Heimatsboden, an der Scholle, das wir nicht preisen dürfen. Die „gute alte Zeit" mit ihren vielen Schlagbäumen soll (und wird) uns ja auch nicht wieder zum Ideale werden. Daß die neue Zeit mit ihrem unendlich gesteigerten Verkehr, ihren Gesetzen über volle Freizügigkeit, ihrer Mischung der Bevölkerung, zumal in den Städten, auch nicht gerade die Höhe alles Glücklichen und Großen bedeutet, bezweifelt niemand. Worauf es ankommt — und was auch Paulsen im Grunde meint —, ist dies, daß wir den Regungen unseres Gemüts, die sich mit dem Worte Heimat verknüpfen, suchen müssen mit Bewußtsein und Willen die Kraft abzugewinnen, daß wir nach Möglichkeit jeden Ort, wohin der Beruf uns führt und wo wir zu wirken haben, uns zur Heimat gestalten. Ich will gewiß nicht dem Worte des Ennius (Cicero, Tuscul. V, 37): patria est ubicunque est bene, zustimmen. Aber ich meine freilich, daß wir unser Heimatsgefühl auch nicht zu einer versteckten stillen Ecke unseres Gemüts machen sollen. Die Ecke verstaubt und wird dumpf. Was wir in der ersten Lebendigkeit unseres Sinnes, im Morgenlichte unseres Lebenstags wie von selbst mit unserem warmen Interesse umfaßten, das tritt uns in reiferen Formen ja überall innerhalb unseres Berufslebens von neuem entgegen und hat ein sittliches Recht darauf, von uns auch da als bedeutsam angesehen und mit Liebe behandelt zu werden. Nicht nur der Nachbar von ehedem, sondern auch der von heute, muß darauf rechnen können, daß wir uns mit ihm eigentümlich verbunden fühlen. Der „alte Nachbar" mag uns zur poetischen Gestalt werden, wenn wir neue Nachbarn erhalten haben. Es ist nur recht, wenn wir neben der ersten, uns gegebenen Heimat, der Jugendheimat, uns da auch eine „Heimat" schaffen, wo wir an anderem Orte seßhaft werden. Ja ich

sage ausdrücklich: wir mögen und sollen uns da Anhänglichkeit zumuten. Es ist nicht der beste Professor, der immer im stillen auf einen baldigen neuen Ruf hofft, nicht der beste sonstige Staatsbeamte, der immer an eine Versetzung denkt. Jede Stadt, jeder Gau hat einen Anspruch auf die innere Mitbeteiligung aller seiner Einwohner an seinem Leben, seinen Nöten, seinen idealen Besitztümern, seiner Eigenart und Geschichte.

Man wird nicht verkannt haben, daß ich mich durch die letzten Erörterungen auf Gedanken habe führen lassen, die auch außerhalb der Grenzen des Vaterlandes gelten müssen. In der Tat meine ich, daß, wer als Deutscher etwa in Nordamerika, in England oder wo immer im Auslande leben muß, dort heimisch zu werden suchen darf und soll, dort danach zu trachten habe, mit seinem Herzen Anteil zu gewinnen an den ihn umgebenden Verhältnissen, den Dingen und den Menschen. Wir mögen es in gewisser Weise rührend finden, daß der Italiener, der Franzose, der Schweizer, wenn er draußen reich oder auch nur alt geworden, den Rückweg zu seinem Ursprungslande öfter, viel öfter antritt als der Deutsche. Wir mögen es uns eingestehen, daß viele Deutsche draußen bloß darum aufhören, der Heimat zu gedenken, weil sie danklos und pietätlos sind. Aber es steht doch so, daß es weder immer zu preisen ist, wenn jemand schließlich in die Heimat zurückkehrt, um hier den Rest seiner Tage zu verleben und in heimischer Erde sein Grab zu finden, noch zu schelten, wenn einer erklärt, da auch innerlich angewachsen zu sein, wo er äußerlich seinen Standort gefunden. Eine gewisse innere Abkühlung gegen die ursprüngliche Heimat braucht vor allem nicht gleichgültig zu machen gegen das Vaterland. Und vom Auslandsdeutschen haben wir, auch wenn es ihn nicht zur Rückkehr mehr drängt, noch nicht sofort zu bezweifeln, daß er sich Vaterlandsliebe bewahrt habe, sie auch den Seinigen vermittele. In Texas wird soeben, wie ich las, von den dort lebenden Deutschen ein „deutsch nationales Denkmal", wie sie es selbst nennen, errichtet. Hermann und Thusnelda sollen darauf stehen. Das redet von Vaterlandsliebe, obwohl diese 150000 Deutschen gewiß fast alle an Heimkehr nicht

denken und wohl meist Deutschland mit Augen gar nicht gesehen haben. Wir mögen es uns auch im Vaterlande zum Bewußtsein bringen, daß Vaterlandsliebe etwas anderes, oft etwas viel Schwereres sei, als Heimatsliebe. Beide Empfindungen können in starke Konflikte kommen. Nach und seit dem Kriege von 1866 ist das vielen Deutschen wohl deutlich geworden und schwer auf die Seele gefallen. Das Vaterland fordert größere Opfer, also gefesteteren Sinn als die Heimat.

Wenden wir uns ausdrücklich der Frage zu, was denn das Besondere am Vaterlande neben der Heimat sei. Irgendwo habe ich gelesen, daß 1912 in Stuttgart ein „internationaler Kongreß für Heimatschutz" getagt habe. Möglich, daß der Ausdruck ungenau war, daß der Kongreß nicht sowohl „international", als bloß nicht territorial, also allgemein deutsch, vielleicht „alldeutsch" war. Ein Unding wäre auch ein internationaler Kongreß für Heimatschutz nicht. Ein gut Teil der Kultur hat schlichten Heimatscharakter. Jeder Gau hat seine besondere Bauart, hatte sie wenigstens, und sucht sich charakteristische Denkmale derselben zu erhalten. Jeder Gau hat seine Heimatsdichter. Und an den Heimatsreizen freuen wir uns herüber und hinüber. Das Reisen macht niemand besorgt wegen seiner eigenen Heimat. Niemand ist eifersüchtig auf die Heimat des andern. Warum sollte nicht ein internationaler Kongreß für Heimatschutz denkbar, praktisch fruchtbar sein? Könnten wir uns gleicherweise einen internationalen Kongreß für Vaterlandsschutz vorstellen? Vielleicht bringen unsere Pazifisten mal einen solchen in Anregung, vielleicht erscheinen ihnen die Haager Friedenskonferenzen als Vorboten eines solchen, der Haager Schiedsgerichtshof für internationale Streitigkeiten als schon gewonnene feste Form eines solchen. Meinetwegen. Jedenfalls wird auch daran klar, daß der Gedanke vom Vaterland anders als der von der Heimat ein politischer Gedanke ist. Doch das kann ich noch nicht sofort in seiner vollen Bedeutung und Tragweite klarmachen. Ich hob vorhin hervor, das Vaterland sei in höherem Maße als die Heimat eine geschichtlich bedingte Größe. Ich mied dabei mit Bewußtsein jede Reflexion auf die Kultur. Denn diese ist

neutral gegen beide. Die Heimat und das Vaterland können beide gleich sehr der Kultur voll sein, sie hegen, ihr eine Stätte bereiten. Im Sinne der Kulturgeschichte können Heimat und Vaterland auch auseinandertreten. Größe des Vaterlandes bedingt nicht auch einen Höhepunkt der Kultur. Deutschland hatte — von der Technik abgesehen — vor hundert Jahren eine feinere, reichere Kultur als heute. Der nationale Anstieg hat uns viel Kultur gekostet. Im kulturellen Sinne waren die zwei letzten Dezennien vor 1870 bei uns unfruchtbar, recht unbedeutend. Keine eigenartige Kunst, eine schwächliche Wissenschaft. Wenig Originalität. Außer Bismarck und Moltke kaum ein Genie. (Etwa Richard Wagner: er noch nicht auf der Höhe und unbegriffen!) Nach 1870 war es zunächst kaum besser. Das Vaterland absorbiert eine Menge geistiger Kräfte und Schaffensmöglichkeiten, die einem Volke, das sich nicht auch als Nation betätigen will, frei bleiben. Wir kennen Schillers, des vor anderen seiner Zeit vaterländisch, national empfindenden Mannes, resigniertes Distichon:

„Zur Nation euch zu bilden, ihr hofft es, Deutsche, vergeblich;
Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.“

Humanität ist die höchste Kultur. Es ist der „Nation“ oft schwerer als dem bloßen „Volke“, diese Kultur zu pflegen[5]).

Ich habe hier die Begriffe berührt, die wir weiterhin miteinander vergleichen müssen: Volk und Nation. Ja sind die denn nicht dasselbe, und sollte gar der Gedanke des Vaterlandes sich dazu verschieden verhalten? Ich meine in der Tat, Volk und Nation seien keineswegs identische Größen. Es steht ja ähnlich, wie bei Heimat und Vaterland, daß erst allmählich der Sprachgebrauch eine verschiedene Nuance entwickelt hat und daß es erst mit der Zeit klar geworden ist, wo die Begriffe sich nicht decken[6]). Das Volk ist älter als die Nation; es entwickelt sich vielleicht zur Nation, vielleicht auch nicht, es kann auch den Charakter als Nation wieder verlieren, nachdem es ihn länger oder kürzer gehabt hat. Wollen wir die Differenz der beiden Begriffe bestimmen, so glaube ich wieder zunächst sagen zu müssen, der

eine, der des „Volkes“, sei mehr ein naturhafter als der der „Nation“, der vorwiegend ein geschichtlicher ist. Es erscheint als möglich, verschiedene Völker zu einer Nation zusammenzufassen; verschiedene Nationen noch zu einem Volke zu prägen, dürfte aussichtslos sein. Weshalb? Wieso? Was soll uns denn Volk, was soll uns Nation heißen? Man hat wohl gesagt, ein Volk repräsentiere nur eine Masse, eine Nation eine Einheit. Man mag sich in der Tat so ausdrücken können, aber doch nur unter bestimmtem Gesichtspunkt. Auch ein Volk ist eine Einheit, aber nicht, oder nicht begrifflich, unter dem gleichen Gesichtspunkt wie eine Nation. Eine Nation ihrerseits wird allerdings nie bloß eine Masse genannt werden können. Das Volk ist eine Einheit in der Natur und gegebenenfalls in der Kultur, eine Nation ist immer ein durch einen Willen gestalteter Organismus. Ein Volk entsteht, eine Nation wird wie ein Kunstwerk gebildet. Nicht notwendig ein Volk, wohl aber immer eine Nation ist getragen von Bewußtsein über sich selbst. Wo immer ein Volk zur Nation sich gestaltet, geschieht es unter einer Idee von sich. „National“ heißt und ist dann in ihm, was diese Idee stärkt und verwirklicht, oder auch nur veranschaulicht. Die nationale Idee mag zuerst gewissermaßen dämmern. Historisch ist der klare Wille, einer Nation zum Dasein zu verhelfen, in der Regel zuerst in einem Einzelnen, in einem Fürsten, einem Staatsmann, vorhanden, vielleicht auch in einer bestimmten Schicht eines Volkes. Aber es muß eben ein Wille zur Nation als solcher aufkommen, und dieser Wille muß früher oder später alle, die er angeht, erfassen — sonst kommt keine Nation zustande oder sie zerfällt wieder. Möglichst in allen Genossen eines Volkes muß ein bestimmter Geist geweckt werden, ein gesteigertes Selbstgefühl, eine erhöhte Kraft der Selbstzusammenfassung zu einer Einheit, zu einem Organismus umfassender Art, zur Verkörperung in einer Politie, d. i. in einem Reiche. Der innere Gedanke der Politie, das Ideal des „Reiches“ kann verschieden sein. Es hat Nationen gegeben, gibt solche, die der Handelsgeist beseelt (Karthago, England), Nationen, die das Ruhmesbedürfnis, der Eroberungsdrang erfüllt

(Rom, Frankreich), Nationen, denen irgendeine geistige Mission vorschwebt (Altisrael), Nationen, die in ihrer Verfassung als Republik (Schweiz), als Reich einer besonderen Dynastie (Preußen) ihren Stolz haben. Manche Nation hat wenigstens in ihrem Ursprung ein besonderes Ideal gehabt, etwa ein religiöses, das katholische (Spanien), das protestantische (die Niederlande). Immer erscheinen Nationen als Reiche. Es hat in der Geschichte viele Völker gegeben, gibt unter den Kulturvölkern der Gegenwart noch immer einzelne, die zu keiner Reichsbildung gelangt sind, vielleicht nicht gelangen können. Das letztere mag auf sich beruhen. Nationen sind immer Eigenstaaten; sie sind nicht immer ein Einzelvolk. Solche Nationen sind allerdings meist in ihrem Bestande bedroht.

Vergegenwärtigen wir uns die deutschen Verhältnisse. Es scheint tunlich, vom deutschen Volke und der deutschen Nation als Wechselbegriffen zu reden, nämlich bei ausdrücklicher Betonung des Deutschen Reichs als des einigenden Bandes der deutschen Stämme. Sehen wir vom Reiche ab, so möchten wir vielleicht von einem preußischen, bayrischen, sächsischen usw. Volke reden können, aber sicher nicht von einer entsprechenden Nation. Wie steht es, wenn wir der Deutschen außerhalb des Reiches gedenken? Werden wir die Deutsch-Österreicher und -Schweizer, die Balten Glieder unserer Nation und nicht vielmehr nur Glieder unseres Volks nennen?

Erwägen wir den Gedanken vom Volke an der Hand des Sprachgebrauchs. Lange, ja bis in die Gegenwart hinein hat das Wort den Sinn von Menge oder Haufen. Man hat gemeint, es sei mit lateinisch vulgus in der Wurzel eins. Das scheint zweifelhaft. Aber richtig ist, daß es sich damit in der Nuance des Sinnes trifft. Denn es hat die Inklination zu den sozial niederen Schichten. Im Alt- und Mittelhochdeutschen ist volc die Bezeichnung irgendeiner Schar, aber mit dem Nebenbegriff der persönlichen Unansehnlichkeit. Am öftesten bedeutet ein „Volk" eine Kriegsschar, „Völker" heißen die Heere dieses und jenes Führers. Man sprach von „fahrendem Volk", das waren die Leute ohne Stand und zünftiges Gewerbe, ohne sicheres

Bürgerrecht. Der Bienenschwarm, ein Haufe Hühner wird noch heute ein Volk genannt. „Volk" begegnet sich mit englisch people, französisch peuple; das Lehnwort „Pöbel" ist oft sein Äquivalent. Ganz anders „Nation". Es hat nie den Nebenbegriff der bloßen Menge, der „Vielen, Allzuvielen". Der Ausdruck kann nie in der Begrenzung auf die „kleinen Leute", die Proletarier verwendet werden. Ganz unzweideutig macht der Sprachgebrauch in allerhand konkreten Redewendungen einen Unterschied zwischen Volk und Nation. Volkstümlich und national deckt sich keineswegs. Wenn wir von Volksbelustigungen, Volkstheatern, Volksküchen, Volksbädern, Volksbanken, Volksheilstätten reden, können wir nicht „Nation" oder „National" einsetzen. Ein Volkslied ist etwas anderes als ein Nationallied, Volksweise und Nationalweise sind deutlich zu unterscheiden, eine „Volkshochschule" wäre nicht etwa eine „Nationaluniversität". Oder diese Dinge sind und werden das nur unter Umständen. Nationale Männer, nationale Aufgaben (zumal nationale „Ausgaben") können unpopulär sein. So reden wir davon, daß es gelte, Volksstimmungen national zu läutern, d. h. in Hinsicht nationaler Bedürfnisse zu klären; wir sagen, das Verständnis des Volks sei zu entwickeln, so daß es nationale Führer, nationale Helden begreife, der Sinn des Volks sei zur nationalen Gesinnung zu erhöhen. Kein Zweifel, daß ein Volkskrieg eine andere Art von Krieg ist, als ein nationaler. Wird ein Krieg zum sog. Guerillakrieg, so führt das „Volk" ihn noch, die Nation nicht mehr. Nationen können befreundet sein, ohne daß die Völker Sympathien für einander haben. Immer haftet am Gedanken der Nation der des Politischen, Staatlichen [7]). In der Idee fallen die Worte national und patriotisch zusammen, in der Praxis ist leider (oder naturgemäß) oft eine Kluft. „National" wird oft genannt, was doch vorerst nur soviel ist wie offiziell, amtlich, von der Regierung veranlaßt. „Volksmäßig", „volkstümlich" ist dann oft geradezu ein Gegensatz zu letzterem Begriffe. Ja was „offiziell" angeordnet und in diesem Sinne als „national" proklamiert wird, hat es schwer, volkstümlich zu werden. Was erst wenige, zumal nur erst die Regierung für national ansieht, ist in den Augen des „Volks"

nur zu oft bloße „Mache“, Last, nicht Lust, auch wenn es ein Fest sein soll. Ein Nationalfeiertag wird nicht immer vom „Volke“ begangen, oft genug nur von den Behörden und den „regierenden Kreisen“. Möchte in diesem großen Erinnerungsjahr wenigstens der größte Tag, der 18. Oktober von allen Parteien als rechter nationaler Gedenktag unter uns Deutschen anerkannt und von allem „Volke“ mit Dank und Stolz begangen werden! Viele „nationale Forderungen“ erscheinen dem Volke zuerst nur als „bureaukratisches Verlangen“, „fiskalische Begehrlichkeit“ usw. Wenn es der Regierung gelingt, das Volk aufzuklären, wird dieses sich in der entsprechenden Pflicht als Nation fühlen lernen. Ich denke z. B. an die allgemeine militärische Dienstpflicht: dem „Volk“ vielfach nur ein Opfer, ist sie doch die Schule des Nationalbewußtseins bei uns und allen den Völkern geworden, die uns gefolgt sind. Es ist zum Teil das Streben bemerkbar, dem Ausdruck „Volk“ einen Hochsinn beizulegen, und es ist gewiß nicht erfreulich, wenn das Volk zum Teil beiseite steht, wo die Nation sich in Repräsentationen darstellt. Im innerpolitischen Kampfe wird das „Volk“ als die Gesamtheit der Glieder der Nation von allen Parteien für sich in Anspruch genommen. Die Parteien, die sich recht eigentlich nach dem „Volke“ nennen, stützen sich doch besonders und vor anderen in Wirklichkeit oder der Absicht nach auf die breite Masse als solche. Bismarck war sehr geneigt, einer idealisierenden Auffassung des Gedankens vom Volke zuzustimmen. Bei Gelegenheit hat er ausdrücklich dagegen protestiert, daß das Volk ihm gegenübergestellt werde: er gehöre auch mit zum Volke. Natürlich, der König gehört auch zu seinem Volke, ist ihm ein Genosse. Übel, wenn es nicht der Fall ist! Aber es ist das Charakteristische, daß die oberen Stände, die Vertreter der Regierung gewissermaßen darum kämpfen müssen, daß sie mit zum Volke gerechnet werden. Diese Schichten für sich etwa so wie die niederen das „Volk“ zu nennen, fällt niemandem ein.

Wir haben doch nicht nur den Sprachgebrauch zu befragen, wenn wir ein Wort inhaltlich deuten, die von ihm bezeichnete Größe sachlich vollständig erfassen wollen. Im Blicke auf den

historischen Tatbestand, den uns die Völker bzw. die Nationen vor Augen rücken, haben wir zu sagen, daß von den Begriffen, die wir beleuchten, Volk und Heimat, Nation und Vaterland, im relativen Sinne für sich zusammengehören. Zugleich sehen wir, daß Volk und Nation sich wie zwei Stufen verhalten. In der Regel ist das Volk das frühere Gebilde; über mögliche Ausnahmen hernach. Ein Volk, das noch nicht oder nicht mehr Nation ist und ein Reich noch nicht oder nicht mehr bildet, hat in der Regel doch seine Heimat, die ihm „Vaterland“ werden kann. Erst im letzten Jahrhundert, zum Teil erst seit einem Menschenalter haben die Balkanvölker begonnen, Nationen zu werden. Eine Heimat hatten sie alle seit alters. Von den Slawen unter ihnen wird man sagen müssen, daß sie erst jetzt im Begriffe stehen, sich ein wirkliches Vaterland zu bilden. Man erkennt, daß die Heimat der Boden und die Vorbedingung des „Volks“, das Vaterland der Boden und die Vorbedingung der „Nation“ ist. Es gibt freilich Völker, die sich ein mehreres zuschreiben als nur eine „Heimat“ und doch (zurzeit) nicht als Nation anzusehen sind. Der Sprachgebrauch wird hier allerdings unsicher, und das ist praktisch begreiflich genug. Ich denke an die Polen. Sie haben ihr Reich verloren in einer Zeit, wo sie in ihrer Masse, als „Volk“, nicht reif genug waren, um sich als Nation zu betätigen. Ihre Heimat haben sie behalten, und der Wille, sie sich von neuem zu einem Reiche zu gestalten, ist stark unter ihnen. Sie reden von ihrer Heimat unbedingt als ihrem „Vaterlande“, und wir werden das verstehen. Denn nicht nur ist das Land, das die Polen bewohnen, ein so großes, daß der einzelne zwischen seiner Heimat und seinem Lande mit gleichem Recht unterscheidet, wie etwa der Deutsche oder der Franzose, sondern es ist auch der lebendige Nachhall ihrer gewesenen Organisation als „Reich“, zugleich offenbar der stärkste Stützpunkt ihres Willens und ihrer Hoffnung, wieder ein solches zu bilden, wenn sie sich dauernd mehr als eine „Heimat“, eben ein „Vaterland“ beimessen. Eine solch abnorme Existenz, wie sie den Polen in der Geschichte eignet, macht natürlich jede Bezeichnung ihrer Art unsicher und schwankend.

Es ist verständlich, daß die Polen sich selbst als Nation empfinden. Wer ihnen gegenüber weder Sympathie noch Antipathie walten läßt, wird sagen, daß der Begriff der „Nation" sich an ihnen nur indirekt mit orientieren darf. Nehmen wir einen anderen Ausnahmefall, den der Israeliten. Sie haben nicht Reich nicht Vaterland, nicht einmal Heimat mehr. Sind sie Nation oder nur Volk? Ich meine, die Antwort kann nicht zweifelhaft sein! Volk. Sie haben sich — mit Ausnahme etwa der Zionisten — darein ergeben, Glieder vieler Nationen geworden zu sein. Ja sie haben es gelernt, in deren Heimats- und Vaterlandsbewußtsein sich miteinzufühlen. Aber sie haben ihren Charakter als ein besonderes Volk gewahrt. Sie sind das widerstandsfähigste Volksindividuum, das die Geschichte kennt. Ohne Frage sind sie nur noch Volk. Aber das Besondere an ihnen ist, daß sie auch ohne Heimat Volk sind.

Die Entstehung eines „Volks" kann nicht wohl ohne einen natürlichen Boden vorgestellt werden. Aber etwas anderes als ein solcher gehört auch vorerst nicht zu seiner Entstehung und seinem Fortbestande. Die Frage kann aufgeworfen werden, ob die Gedanken von Volk und Rasse zueinander gehörten. In gewissem Maße ist das zu bejahen. Die Rasse ist im Blutszusammenhang, in der Beschränkung der Ehen auf Blutsverwandtschaft begründet. Rassenreine Völker gibt es aber nicht mehr. Ob sie wiederherzustellen oder neu zu schaffen wären, durch besondere Züchtung, lasse ich billig dahingestellt. Nationaler Wille möchte als dazu fähig vorgestellt werden, völkische Stimmung reicht dazu sicher nicht aus. Halten wir uns an die Völker, wie wir sie tatsächlich unter uns haben, so sind sie nicht in allen Gauen gleichmäßig, aber doch durchweg Mischprodukte. Das deutsche Volk hat in weitestem Umfange keltisches und slawisches Blut mit in seinen Adern, das russische mongolisches, finnisches, germanisches. So ist's überall, mehr oder weniger. Was unbedingt einheitlich vorgestellt werden muß bei einem Volke, zum mindesten bei seiner Entstehung, ist nur ein naturhaft begrenztes Gebiet für Siedlung. Überblicken wir die Völker Europas, so ist gar nicht zu verkennen, daß sie geographisch so nebeneinander stehen, wie der

Boden unseres Erdteiles, selbstverständlich mit gewissen Unbestimmtheiten im einzelnen, zumal an den Rändern, eigentümlich in sich zusammenhängende größere Figuren aufweist. Wir Deutschen haben als Volk räumliche Kontinuität untereinander. Das Reich ist das Hauptgebiet. Aber die Deutschen in Österreich, in der Schweiz, in den russischen Ostseeprovinzen grenzen an uns an. Sie besiedeln, eine slawische Kolonie abgerechnet (die Tschechen), das ganze Mittelgebiet des Kontinents. Ist das zufällig? Können wir irgendwie ein Gesetz konstatieren, wonach die Völker sich wechselseitig einschränken? Vielleicht nicht die Neigung, wohl aber die Fähigkeit, sich über ein bestimmtes Raumgebiet hinaus zu verbreiten bzw. zu behaupten, hat bisher bei allen Völkern Schranken gehabt. Auf bestimmten Punkten beginnen die Völker sich zu verlieren, unter Umständen zu teilen. Eroberungszüge, auch erfolgreiche, enden zuletzt mit Volksverlust. Eine Probe, ob Völkerteile ohne räumlichen Kontakt sich als ein Volk erhalten, die noch nicht lange genug dauert, um abgeschätzt werden zu können, sind die modernen Kolonien. Wo wir größere Zeiträume überblicken, ist es immer so gewesen, daß ein Volkstum nur bei räumlichem Zusammenhang und bestimmt figuriertem Boden sich einheitlich erhielt. Das hängt deutlich damit zusammen, daß ein Volk auf einheitliche Lebensbedingungen angewiesen ist, nur unter solchen sich bildet und sich erhält. Breite und hohe Berggebiete, weit sich dehnende Ebenen; Küsten- und Binnenlande; flußreiche, flußarme Gegenden bieten zu starke Gegensätze klimatischer und sonstiger Art, als daß die Menschen, die sie besiedeln, sich nicht verschieden gestalten sollten; körperlich und seelisch. Immer wieder bei der Mehrung der Kopfzahl, bei der Steigerung der Kultur und ihrer Bedürfnisse werden Annäherungen und Ausgleichungen durch Handel und Verkehr sich ergeben. Allerhand Spezialisierung nach den Gauen vorbehalten, entstehen naturgemäß auch große Völker, die selbst unter relativ recht verschiedenen Lebensbedingungen sich als Einheiten erhalten, dadurch, daß ihre Masse schließlich, immerhin im weiteren Rahmen, doch einen gleichartigen Boden besiedelt und genügende Berührung ihrer Glieder behält. Die

Gegenwart mit ihren neuen großen Verkehrsmitteln wirkt ja nach vielen Seiten auch nivellierend auf die Völkerindividualitäten, vielleicht auch, bei bewußtem Willen, lange konservierend selbst bei großem Abstande einzelner Volksteile. Immer wird es dabei bleiben, daß es starke Naturgrenzen gibt, und eben da haben sich die Völker in der Geschichte geschieden. Sofern die Völker in Gestalt von Kolonien auch heute noch Glieder in wirklich weite Fernen entlassen, haben sie noch keine eigentliche Erfahrung über die Konsistenz ihres Wesens. Sollte es sich ergeben, daß sie nicht mehr auf natürliche Grenzen beschränkt sind, so wird das dabei das Entscheidende sein, was die Nation noch neben und über dem Volke bedeutet. Das kann ich erst nachher beleuchten.

Daß Völker, so wenig sie als große durch reine Blutvererbung sich begründen, hernach im weitesten Maße durch Blutsverwandtschaft sich in Einheit erhalten, ist ja klar. Die ganz überwiegende Mehrzahl aller Ehen wird unter Volksgenossen geschlossen. Was im übrigen ein Volk unter sich zusammenhält, ist der sich entwickelnde gemeinsame materielle und ideale Besitz, zusammengefaßt in dem Gedanken einer gemeinsamen Kultur, die ihrerseits wieder begründet ist in gemeinsam durchlebter Geschichte. Das am stärksten verbindende, am sichersten zusammenhaltende aller Gemeingüter eines Volks ist seine Sprache. Denn sie ermöglicht die intimste Form des Verkehrs, die Möglichkeit eines Austauschs der Geister, die tiefer greift als irgendeine andere, eine Brücke bleibt, wenn alle anderen brechen. Moderne Völker haben ja alle neben den Dialekten eine Literatursprache und sorgen dafür, daß jedes Glied sie versteht, sie in Lesen und Schreiben beherrscht. Für die Zusammenfassung der deutschen Stämme zu einem Einheitsvolke ist vielleicht nichts so wichtig gewesen, als daß ihm in der Reformationszeit, sagen wir doch ruhig durch Luther, die gemeinsame Literatursprache geschaffen worden. Bis dahin verstanden sich die Ober- und Niederdeutschen gar nicht. Es war darauf und daran, daß sich zwei Völker aus ihnen gestalteten. Die Niederländer, die die jetzige deutsche Gemeinsprache, das ist eben unsere Literatursprache, nicht ange-

nommen haben, sind darüber zum Sondervolke geworden. Solange die Deutsch-Österreicher und sonstigen Deutschen außerhalb des Reichs mit uns die Literatursprache, mit ihr auch die Dichtung, die Zeitungen usw. gemein haben, sind sie umgekehrt im völkischen Sinn Deutsche so gut wie wir im Reiche. Wir neiden es den Schweizern und Österreichern nicht, daß sie die größten neudeutschen Dichter — ich meine, das seien Gottfried Keller, Konrad Ferdinand Meyer, Grillparzer — hervorgebracht haben, wir freuen uns dieser Dichter gerade um deswillen besonders, weil sie uns nicht in Deutschland selbst geschenkt worden. Neben der Sprache ist freilich noch gar vieles, wie ein Erzeugnis, so ein bleibendes Band eines Volks. Sitte und Brauch, Wissenschaft und jegliche Kunst, Tugend und Laster, Glaube und Aberglaube nimmt Formen an, in denen Volksgenossen sich als solche erkennen. Wie tiefe Gegensätze in einem Volke sich ja freilich da auch auftun können, weiß vielleicht kein Volk besser als das deutsche. Unser Volk ist religiös, nicht nur konfessionell, sondern auch darüber hinaus, sehr gespalten. Wir erkennen uns doch in den religiösen und sittlichen Empfindungen, in den gewiß bedeutsamen Unterschieden der Weltanschauung gegenseitig als verwandt, als gleichartig gestimmt, wenn wir uns mit Genossen anderer Völker vergleichen. Das macht die große, lange, gemeinsam verlebte Geschichte. Selbst wo wir bitter miteinander gerungen haben, haben wir uns meist nur zusammengelebt. Bloß auf konfessionellem Gebiete gelten uns nicht die gleichen Namen als große Namen. Es webt wie ein Geheimnis um die Gleichheiten des Fühlens, Denkens, Wollens, des Strebens und Könnens in einem Volke. Summieren wir nicht bloß das Vielerlei von Gleichartigem, das jedes Volk dem anderen gegenüber offenbart, sind wir genügend mit Phantasie begabt, um es in lebendigem Totaleindruck zu fixieren, so kommt uns wie von selbst das berufene Wort vom „Volksgeiste“ in den Sinn. Sicher gibt es einen solchen Geist, sicher hat jedes Volk, als Kollektivindividuum aufgefaßt, etwas Inkommensurabeles, nicht anders als das Einzelindividuum. Es ist dennoch falsch, das Volkstum wie eine mystische Größe zu behandeln, vor der man

gewissermaßen nur knien könne. Der Turnvater Jahn hat das Wort „Volkstum" geschaffen und in es eine Tiefe, speziell in Hinsicht unseres deutschen Wesens, hineingeheimnißt, die so doch nicht existiert. H. Maßmann in seinem Liede „Ich hab' mich ergeben" hat gar, aufs Althochdeutsche zurückgreifend, die uns undeutlich gewordene Anhangssilbe wieder zu einem Substantivum erhoben und in frommem Schauer Deutschland das Gelöbnis dargebracht:

„Du Land reich an Ruhme,
Wo Luther erstand,
Zu deines Volkes Tume
Weih' ich mein Herz und Hand."

Das „tum" — tuom ist eine Abstraktbildung zu neuhochdeutsch „thun" und bedeutet u. a. auch soviel wie „Zustand, Würde" [8]). Des Volkes „Tum" ist also alles, was seine Art, sein Wesen, seine Bedeutung ausmacht. Für die Wissenschaft ist die Völkerpsychologie noch ein großes, weites Gebiet von Neuland. Sie wird auch an unseres „Volkes Tume" wohl noch manches nüchtern verständlich machen. Für unser praktisches Leben haben wir einfach die Pflicht, uns nach Möglichkeit zu schlichtem, sittlichem Ernste zu erraffen, um das zu unterscheiden, was der Bewahrung und Ausbildung, gegebenenfalls der entschlossenen Verteidigung an Deutschland und seinem Volke wert ist. Da müssen wir uns eigens darauf besinnen, was es für uns bedeutet, daß wir als Volk, wenn auch nicht als ganzes, zugleich eine Nation geworden sind.

Die Exempel zur Verdeutlichung der Nuance des einen und des anderen Begriffs sind nicht ganz einfach. Die Engländer, die Spanier sind wenigstens in Europa Volk und Nation ganz in Einem. Denn hier gibt es keine Engländer und keine Spanier, die nicht auch Glieder ihres Reiches, also politisch von diesem ausgeschlossen wären. Die meisten Völker sind nur in bestimmtem Umfange eine Nation. Die Italiener nennen die Bruchteile ihres Volkes, die sie ihrem Königreiche nicht haben einfügen können, speziell die zu Österreich gehörigen, die Irredenta, den „unerlösten" Teil. Solche Irredenta haben die

Schweden in Finnland, die Franzosen in gewissem Sinne in Belgien, wie sie denken, auch in Elsaß-Lothringen. Wir Deutschen haben die größte. Aber wollen denn diese größeren und kleineren Volksteile, die nicht zu ihrem betreffenden Reiche mitgehören, alle „erlöst" werden? Ein Volk kann auch in staatlicher Form sich spalten. Das deutlichste Beispiel ist das dänische bzw. norwegische Volk, das seit hundert Jahren staatlich gespalten ist und staatlich gar nicht wieder zusammentreten will. Wir Deutschen waren darauf und daran, staatlich uns endgültig zu zersplittern. Uns hat die napoleonische Fremdherrschaft wieder den Willen zum Einheitsreiche geweckt. Aber bekommen haben wir das Deutsche Reich nur unter ausdrücklicher politischer Preisgabe eines großen Teils unserer Volksgenossen. Stellen die Österreicher, die Schweizer ein Volk oder eine Nation dar? Ich meine, es kann kein Zweifel sein, daß sie nur als Nation gelten können. Vielleicht sind sie auf dem Wege, ein Volk zu werden. Möglich, daß die Kämpfe, die die Völker Österreichs miteinander unter dem gleichen Zepter führen, die Wehen darstellen, unter denen ein neues Mischvolk geboren wird. Möglich auch umgekehrt, daß das Zepter nicht stark genug ist, die Völker trotz reicher gemeinsamer Geschichte, ja trotz erkennbarer großer Interessengemeinschaft und relativ sehr deutlicher Zusammengehörigkeit in den Lebensbedingungen, politisch zusammenzuhalten. Dann werden wir vielleicht erleben, daß das Reich der Habsburger, die eine noch leicht verklammerte österreichisch-ungarische Nation sich ganz zerlegt, eine Mehrzahl nicht nur von Völkern, sondern auch von Nationen aus sich entläßt. In der Schweiz ist der Prozeß der Angleichung der drei Völkerteile so weit fortgeschritten, daß es vielleicht irrig ist, wenn man meint — der Gedanke liegt nicht ganz fern —, daß sie sich wesentlich um deswillen gern als Einheitsvolk betrachteten und bezeichneten, weil ihre republikanische Verfassung ihnen eine Volksherrschaft, statt einer Monarchenherrschaft sichert, eine Herrschaft, die ihnen auch die ideell richtigste dünkt. Wie steht es in den Vereinigten Staaten Nordamerikas? Bildet ihre Einwohnerschaft schon ein Volk oder noch bloß eine Nation? Ich habe keine klare Vor-

stellung davon. So viel ist nach allem einleuchtend, daß Nationen nicht völkisch und Völker nicht national einheitlich zu sein brauchen, um als solche existieren zu können. Renan hat in geistvoller Weise die Frage, was eine „Nation“ sei, mit der Definition beantwortet: „Eine Nation ist, was eine Nation sein will.“ Er sagt drastisch: L'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours[9]). Das löst den Begriff der Nation im Grunde ganz ab von dem des Volks, das geht zu weit. Aber richtig ist, daß ein starker Wille eines Eroberers, eines Staatsmanns, auch der Glieder verschiedenartiger Völker, denen die Erkenntnis aufgeht, daß sie vielleicht durch Zufälligkeiten zu sehr durcheinander gewürfelt sind, um sich für sich allein organisieren zu können, wohl eine Nation begründen mag ohne exklusiven Volksuntergrund.

Es ist deutlich, daß das 19. Jahrhundert und erst es die Begriffe Volk und Nation in ihrer Besonderung scharf zu erfassen begonnen hat, zugleich so, daß doch gerade die Völker in ihrer Entwicklung zu Nationen ihr politisches Ideal erfaßt haben[10]). Was ist nun präzis erfaßt der Inhalt dieses Ideals und was bedeutet dem Volke seine Ausgestaltung zur Nation? Rein und bloß die Entwicklung zum Gesamtrechtsorganismus, zur politischen Größe, zum Staat ist es natürlich nicht. Denn kein Kulturvolk hat je ohne eine rechtliche Organisation seines Lebens existiert. Volksrecht hat es zu jeder Zeit gegeben. Und Staaten haben ja auch nie gefehlt.

Zweierlei scheint mir im Äußeren das Wesentliche. Die Völker wollen Eigenreiche, souveräne Staaten für sich selbst bilden zur Pflege dessen, was ihr „Geist“ ist. Sie wollen ferner, wo möglich, als ganze sich zu einem Reiche zusammenschließen. Auch die kleinen Völker sind von dem Willen, Nationen zu sein oder zu werden, ergriffen, manche (die slawischen Völker Österreichs) offenbar noch in einer gewissen Unklarheit über sich selbst und ihren „Willen“. Das kompliziert so vielfach die Verhältnisse. Fast alle politischen Spannungen und Katastrophen hängen in Europa seit etwa hundert Jahren mit dem Doppelten im Leben der Völker, das ich nannte, zusammen. Es gilt ja auch hier: „Leicht beieinander wohnen die Ge-

danken" — auch die Begehrungen, die Hoffnungen — „doch hart im Raume stoßen sich die Sachen." Meist sind die europäischen Völker auf ein Erbe gestoßen, das ihnen nicht (vielleicht nur noch nicht) gestattet hat, sich völlig und reinlich nach nationalem Ideale zu gestalten. Dynastische Rechte standen oder stehen zum Teil im Wege, und sie sind eben Rechte, und auch nicht nur formale. Es gibt ferner irrationale Momente in allem historischen Leben, bloße Neigungen und Abneigungen, wie bei den einzelnen, so in den Gruppen. Und endlich harte Notwendigkeiten in der Natur.

Die nationalen Evolutionen in dem modernen Europa haben auch im bestimmten Maße gleichartige ideelle Grundlagen. Wir stoßen auch da auf zweierlei, wenn wir richtig beobachten.

Das erste ist das spontan erwachte, kraftvolle Freiheitsverlangen aller europäischen Völker. Es hat sich — zuerst nach außen, dann aber — in schwer zu zügelndem, anscheinend noch nirgends ganz befriedigtem Drange besonders auch nach innen gewendet. Keine Frage, daß es zusammenhängt mit der starken Entwicklung des Selbstbewußtseins und der Selbstbewertung der Individuen unter der Grundanregung durch die Reformation und Verallgemeinerung über die religiöse Sphäre hinaus durch die Aufklärung. Es trat zuerst auf als Forderung der Unabhängigkeit von religiöser Bevormundung. In Luthers Aufstand wider das Papsttum wandte es sich gegen die Beherrschung des persönlichen Lebens durch geistliche Gewalt, d. h. durch priesterliche Autorität. Es streift bei ihm schon nicht zwar das politische, wohl aber das völkische Leben. Luther ruft schon die Deutschen als solche auf, um das Papsttum, ihm ein welsches Produkt, zu stürzen. In gewaltigen Tönen hat er speziell dem „christlichen Adel teutscher Nation" in diesem Sinne zugeredet. „Nation" ist bei ihm das, was wir Volk nennen würden, „Volk" ist ihm bloß die Menge, der „gemeine Mann". Im Reformationsgebiete Zwinglis und Kalvins ist schon bald das Freiheitsverlangen, die Forderung der persönlichen Geltung jedes Einzelnen, aller „Menschen" auch auf

das politische Gebiet hinübergeschlagen. Die Aufklärung mit ihrer Schätzung der ewigen, uranfänglich gegebenen, in jedem Individuum von neuem gesetzten gleichen Vernunft hat vollends dahin gewirkt, die Gemüter von den angestammten Autoritäten, von der Ehrfurcht vor bloß historisch einmal entstandenen Rechten zu lösen. Waren es zunächst die Menschenrechte als solche, die man reklamierte, so ist es nicht verwunderlich, daß dann auch die Volksrechte an die Reihe kamen. Und in der Besinnung auf sie, auf das Recht auch der Kollektivindividuen, für sich selbst einzustehen, mit eigenem Urteil sich ihr Leben zu gestalten, in Rat und Tat die Verantwortung auf ihre eigenen Schultern zu nehmen, fand das Freiheitsverlangen im Innern, gegenüber „irrationalen" Herrschaftsvorrechten eines Standes, zumal gegenüber der (in schwerer, verworrener Zeit entstandenen) als Wohltat nicht mehr einleuchtenden „absoluten" Fürstengewalt in den Völkern seinen Boden. Die Völker begehrten jedes das Selbstbestimmungsrecht. Sie wollten sich selbst leben. Unabhängig nach außen, mitwirkend an ihrer Regierung nach innen. Es ist nicht ohne innern Zusammenhang, daß das Geschlecht, das in Deutschland die Befreiungskriege auf sich nahm, auch zuerst der bisherigen patriarchalischen Fürstengewalt zu widerstreben begann. Das wirkliche Leben eines Volks ist immer zu mannigfaltig verwoben, um sich auf einer einzigen Linie zu bewegen. In Deutschland waren die Dynastien dem Volke allenthalben doch sehr ans Herz gewachsen, am stärksten in Preußen. So wurde die Parole, unter der zuerst die Preußen, dann die deutschen Stämme alle hinauszogen, um Napoleon zu schlagen, die auch heute noch für jeden Patrioten unter uns gültige: „Mit Gott für König und Vaterland!" Es ist und bleibt zu beklagen, daß König Friedrich Wilhelm III. und auch sein edler ältester Sohn das innere Freiheitsverlangen nicht zu begreifen und auf die rechte Bahn zu leiten wußten. Indem in den Völkern die Einzelgeister wach wurden, entstand ihnen auch ein heller Gesamtgeist, der nationale Geist. Sein ideelles Grundmerkmal war und ist Freiheitswille.

Sein zweites gemeinsames ideelles Merkmal ist Macht-

wille. Auch der ist in seiner wahren Form voll Reinheit. Er bedeutet das Verlangen des modernen Volks nach einheitlicher Zusammenfassung seiner Kräfte zum Zwecke der Steigerung seines Lebensinhalts und der Hütung der Früchte seines Schaffens, der Güter, die es geschichtlich erworben hat und die ihm am Herzen liegen. Es ist der Wille des Volks, sich auch ausdehnen zu können, wenn ihm seine Verhältnisse zu eng werden, und nicht neidischen Nachbarn gegenüber einfach verzichten zu müssen. Das moderne Volk ist seiner Fähigkeiten bewußt geworden, und es streckt sich danach, sie praktisch zu erweisen. Das ist der Untergrund des nationalen Machtwillens. Denn ohne Macht ist nichts auf die Dauer zu behaupten. In diesem Sinne mutet sich das Volk als Nation Opfer zu, Opfer an Gut und Blut, Opfer der Beschränkungen der Betätigung selbst der Einsicht der einzelnen zugunsten der Konzentration der Kraft des Ganzen. Die modernen Völker vertragen keine halb vegetative Unbewußtheit der Lebensführung mehr. Kein Volk der Gegenwart ist wirklich saturiert. Wenn Bismarck, wie es scheint, geglaubt hat, das deutsche Volk sei es durch 1870, so war er im Irrtum. Der Drang, Kolonien zu erwerben, ist nur eins der Symptome in unserem Volk, nicht nur im unsrigen, daß ein Überschuß von Kraft vorhanden ist, der nicht befriedigt ist. Jedes Volk, das noch eine Irredenta hat, sucht diese seine Genossen zum mindesten in fester Freundschaft sich anzugliedern. Das Bündnis mit Österreich ist darum so populär in Deutschland, weil wir in ihm eine Möglichkeit sehen, auch ohne nationale Vereinigung uns mit und an den Deutschen dort zu stärken. Das ist nicht nur militärisch gedacht. Die deutschen Schweizer, die deutschen Balten, die Deutschen in aller Welt suchen wir — jedes andere Volk macht es analog — nach Möglichkeit mit uns in geistigem Kontakt zu erhalten. Wir freuen uns jedes tüchtigen Deutschen der nicht national mit uns verbundenen Teile, der unter uns heimisch zu werden, ein Amt anzunehmen bereit ist, und betrachten es nicht als Schädigung, im Gegenteil als Stärkung der Nation, wenn Reichsdeutsche auch draußen zu Amt und Besitz kommen. Es ist ein echt national gedachtes Ge-

setz, das seit kurzem die Reichsdeutschen in aller Welt nach weitesten Grundsätzen im vaterländischen Bürger- und Schutzrechte festhält. Der vierte Stand, das Volk im alten Sprachsinne des Worts, ist auch bei uns erwacht und fühlt seine Kraft. Daß da unsäglich viel rohe Begehrlichkeit mit erwacht ist, viel krasse Urteilslosigkeit und brutaler Wille der Vergewaltigung, wer kann sich darüber wundern? Dieser Stand hat begreiflicherweise noch am wenigsten nationales Verständnis. Natürlich haben die alten Stände, die oberen Schichten des Volks ihm gegenüber nicht einfach abzudanken und zu verschwinden. Nehmen wir die Sozialdemokratie in all ihrer Roheit doch als das, was sie im letzten Grunde ist, als eine Probe des Erwachens auch der eigentlichen Menge, der am längsten in vegetativer Dumpfheit zurückgebliebenen Schicht unseres Volks zu Selbstbewußtsein und zu dem Willen zu gelten, so werden auch die trübsten Blätter unserer neuen Geschichte uns nicht irre in der Zuversicht machen, daß wir noch voranschreiten. Ich kann angesichts des Parteihaders in unserem Volke und der wüsten Formen, die er zumal durch das Aufkommen der Partei des „gemeinen" Volks angenommen hat, nicht sagen, wie Ulrich Hutten in seiner Zeit: „Die Geister werden (sind) wach, es ist eine Lust zu leben." Aber ich möchte doch den Glauben nicht fahren lassen, daß auch in diesen Gärungen ein Most sich zu Wein abklärt. Noch absorbiert der Prozeß der Umbildung unseres Volks zur Nation, zur bewußten, freien und starken Politie viel Kraft in bloßen Reibungen. Wann es dahin kommen wird, daß die Nation sich völliger sammelt zur Bewährung ihrer kulturellen Kräfte, müssen wir abwarten [11]).

Gehören die Begriffe Vaterland und Nation zusammen, so ist es leicht klar zu machen, was Vaterlandsliebe in praktischer sittlicher Form ist. Ihr Wesen ist die Entschlossenheit, dem Volke als Nation zu dienen. Das im einzelnen auszuführen, ist eine Aufgabe für sich. Man kann dabei Anziehendes, Bedeutsames nur sagen, wenn man auf das eigene Vaterland, das eigene Volk, seine Gegenwart, seine eigentümliche augenblickliche Stellung unter den Nationen, seine Bedürfnisse, seine inneren

Strömungen (Parteien) eingeht. Das vermeide ich in einer akademischen Gelegenheitsrede aus guten Gründen. Würde es gelten vom deutschen Vaterlande des Augenblicks zu reden, damit man nicht in blassen, leeren Erörterungen sich verliere, so müßte man dabei doch das Augenblickliche und das Zufällige unterscheiden. Nur von hoher geschichtlicher Warte aus kann man in rechter Weise zur Gegenwart reden und gesunden Patriotismus wecken. Ich will hier nur eines sagen: Vaterlandsliebe muß den Mut schaffen, mit einzutreten auch in die politischen Wirren der Zeit, natürlich selbstlos — soweit wir Menschen es zuwege bringen, selbstlos zu werden.

Noch eine letzte Reihe von Erwägungen liegt mir ob. Aber ich tue gut, mich auch da kurz zu fassen [12]). Wenn wir ansehen, wie eigentümlich mißtrauisch die Völker der Erde sich gegenüberstehen, seit sie zu dem Willen durchgedrungen sind Nationen zu sein, so kann wohl die Frage auftauchen, ob denn wirklich im Völkerleben das als das Letzte anerkannt werden müsse, daß die Nationen mit Freiheits- und Machtwillen neben- und widereinander stehen. Es regt sich seit einiger Zeit deutlich auch wieder eine Art von Sehnsucht nach dem Weltbürgertum unserer Großväter (oder sind's schon die Urgroßväter?). Die Welt hallt wieder von dem Geklirre der Waffen, die jede Nation bereit hält, um das nicht zu verlieren, vielmehr um das noch zu mehren, was sie erworben hat. Soll und muß das so bleiben? Ist es wirklich richtig, daß „nichtswürdig", also erbärmlich, verächtlich, jede Nation ist, die nicht ihr „Alles" — wie das deutsche, das preußische Volk von 1813: den letzten Taler, den letzten Hauch von Mann und Roß: das ist „Alles!" — setzt an ihre „Ehre"? Ich denke, wir sind einig: Ehre darf uns nicht Ruhm bedeuten. Nichtswürdig ist die Nation, die nur um des Ruhmes willen einen Krieg wagen würde. Aber Ehre ist die Summe dessen, woran unsere sittliche Selbstachtung hängt [13]). Woran hängt für eine Nation ihre sittliche Selbstachtung? Sicher an ihrer Freiheit. Sicher auch an ihren verbrieften Rechten. Sicher auch an ihrem Mute, der Gefahr zu trotzen. Aber es ist keiner Nation unwürdig, alle Mittel des Rechts und der freien Verständigung

zu versuchen, ehe sie das grausige Würfelspiel des Kriegs unternimmt. Der Hurra-Patriotismus darf nicht das entscheidende Wort führen. Die Friedensbewegung unter uns — sie ist in Deutschland noch jungen Datums, jünger als in anderen starken Nationen —, der sog. Pazifismus, ist so weit berechtigt, als es sich um möglichste Ausbildung des Völkerrechts, also der staatsrechtlichen Vereinbarungen für den Fall internationaler Konflikte handelt.

Das Weltbürgertum des 18. Jahrhunderts beruhte auf starker, aber unklarer Stimmung. Das Einzelindividuum hat nicht unmittelbar die Menschheit zu seinem Komplement. Vielerlei Kreise, vielerlei Kollektivbildungen stehen dazwischen. Wir müssen an Volk und Vaterland festhalten. Hier sind wirklich für jeden einzelnen die „starken Wurzeln seiner Kraft". Wir können nicht den „Menschen" und den „Deutschen" in uns trennen wollen. Wir sollen nur in sittlichem Ernste die Bescheidenheit üben, nicht mehr zu verlangen, als daß man uns nach unserer Art gelten lasse, uns auch einen „Platz an der Sonne gönne". Abstrakte Pflege „der Menschheit" ist nicht sinnvoller als abstrakte Pflege „des Waldes". Das Menschentum „an sich" ist ein Schemen; nur das ist richtig, daß wir Menschen auf unserem kleinen Planeten je länger je mehr in allseitigen Austausch treten. Wir „könnten" neben- und miteinander leben wie die Familien eines Volks. Aber wie die Gruppierung in Familien bleiben muß, wenn wir nicht grenzenlos geistig und sittlich verarmen wollen, so auch die Gruppierung in Völkern und „Nationen" [14]). In der französischen Revolution mit ihrer Verkündigung der Menschenrechte (liberté, égalité, fraternité) erwachte doch gerade ein Volk zuerst als solches zur Erkenntnis seiner Individualität und zu einer, nennen wir es auch eitelen Vorstellung von seiner Mission. Die französische Nation begann damals zu träumen und träumt noch heute von ihrer Fähigkeit und ihrem Rechte, der Mittelpunkt der Menschheit zu sein und zu werden. Bei uns in Deutschland hat es in minder politischer, minder eroberungslustiger, mehr philosophischer, in eigentümlich spekulativer, religiöser Form ähnliche Gedanken über Fähigkeit und Recht unseres Volks, über Bedeutsamkeit unserer Indivi-

dualität und Hoheit unserer Mission als Nation gegeben. Ich erinnere an Fichtes „Reden an die deutsche Nation", von denen eine direkte Linie hinüberführt zu Geibels hoffender Zuversicht, daß am deutschen Wesen „mag einmal die Welt genesen". Das ist nationaler Überschwang, in deutscher Form nicht viel erfreulicher als in französischer. Frankreich wird nicht das Weltreich und Deutschland nicht das Gottesreich bringen [15]). Was in der Geschichte hinüberführen kann über die Schranken und Gefahren des Nationalismus, ist in gewissem Maße eine kluge, umsichtige, von den vorhandenen Tatsachen nicht abschweifende Ausbildung des Völkerrechts, daneben und allein nachhaltig die Ausreifung und Ausbreitung der christlich-sittlichen Gesinnung in den Herzen der Menschen. Nicht alle, aber viele Pazifisten glauben unvermittelt das Christentum für den politischen Frieden der Nationen haftbar machen und von der Kirche verlangen zu dürfen, daß sie jeden Krieg als unsittlich stigmatisiere. Sie gleichen nur zu oft dem Arzte, der auf die Symptome der Krankheit einheilt, ohne bis zu ihrem Sitze vorzudringen [16]). Solange der Egoismus, die nackte Abgunst und Begehrlichkeit, der nationale Dünkel, die blinde Leidenschaft noch solche Rolle spielt im politischen Verkehr der Völker, gibt es für ein Volk unter Umständen eine Pflicht, einen Krieg auf sich zu nehmen. „Es kann der Beste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt." Sollen wir auf den Geschäftsgeist bauen, daß er die Kriege unmöglich machen werde? Wenn weiter nichts den Frieden schützt als er und wenn unter allgemeiner Zustimmung die goldene Internationale die Führung des berühmten „europäischen Konzerts" übernimmt, so wird der Teufel durch Beelzebub ausgetrieben sein [17]). Solange der Menschen Herzen sind, wie sie sind, müssen wir bei sittlichem, bei christlichem Denken ausdrücklich erklären: der Friede ist der Güter höchstes nicht, so wenig als das Leben. Die so oft geübte pathetische Anholung des „Friede auf Erden", das in der heiligen Nacht von Bethlehem erschollen — ein Bibelwort, das einfach philologisch gemißdeutet wird —, hat sittlich ernst und stark empfindende Christen nicht irre zu machen. Kriegsnot kann die wahre Retterin eines Volks sein,

das am Versumpfen ist. Bloße faule Nachgiebigkeit darf und soll niemand im Namen christlicher Liebe einem Volke predigen, dessen unveräußerliches Gut, seine Ehre nach rechtem Verstand des Worts, bedroht ist[18].

Ich sagte vorhin, Heimatsliebe sei eine Sache des Gefühls. Vaterlandsliebe ist vorab Sache des klaren Urteils und des entschlossenen Willens. Aber sie darf, ja soll wahrlich auch Sache des Affekts sein. Und die deutschen Universitäten müssen und werden dessen gedenken, daß sie Pflanzstätten nationalen Wollens geworden sind, sobald nur der nationale Sinn in Deutschland erwachte. Er ist zuerst in Deutschland in unserem engeren Vaterlande, in Preußen, erwacht. Ja wir Preußen haben zuerst ein Vaterland gehabt, als die andern Deutschen nur erst eine Heimat hatten. Wir verdanken das Friedrich dem Großen. Aber Nichtpreußen, der Nassauer Freiherr von und zum Steine voran, dann der Hannoveraner Scharnhorst, die Kursachsen Fichte und Gneisenau, der Mecklenburger Blücher, der Mann aus dem noch schwedischen Rügen Arndt, der Holsteiner Niebuhr, sie sind nach 1806 Preußens gute Geister geworden[19]. Unsere Hallesche Universität hatte auch an Steffens neben den preußischen solchen nichtpreußischen Wecker des nationalen Sinns. Wie schrieb doch Napoleon an Marschall Berthier, als er darauf drang, daß unsere Universität aufgehoben werde? Er wolle prévenir le résultat du mauvais esprit qu'on a inculqué à cette jeunesse. „Diese Jugend", die Hallesche Studentenschaft, hatte vor hundert Jahren in gesegnetem Maße mauvais esprit. Ich zweifele nicht, daß sie auch heute den gleichen Geist noch hat. Und das ist ein Ruhm für sie. Ich bin stolz für ein Jahr ihr „Rektor", ihr Führer sein zu dürfen. Die Studentenschaft der Universität, der als Rektor vorzustehen ich das erstemal die Ehre hatte, der Universität Gießen, hat den Wahlspruch aus schwerer Zeit des Vaterlands behalten: Litteris et armis, ad utrumque parati. Auch die Hallesche Studentenschaft wird diesen Wahlspruch zu vertreten wissen, — wenn's not tun sollte![20])

Anmerkungen.

1) Zu S. 389. Vgl. W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, 1894, 2. Bd. S. 4 ff. Nach der Schlacht bei Jena und Auerstedt war Napoleon, 19. Oktober 1806, selbst in Halle und zuerst geneigt, die Versprechungen, die Bernadotte tags vorher der Universität gemacht hatte, gelten zu lassen. Aber schon am 20. Oktober war er völlig andern Sinns geworden. Bei Schrader bleibt unklar, wie das etwa gekommen. Vielleicht daß ein französischer Sprachlehrer Renoualt heimlicherweise dem Kaiser Ungünstiges über die Haltung und Stimmung der Universität zugetragen habe (Schrader S. 45). Marschall Berthier rede in einem Schreiben, das er am 22. Oktober an den Prorektor gerichtet, von gewissen „Schriften", die „man" zu verbreiten „gestattet" habe, durch die der „Geist des Aufruhrs" unter den Studenten geweckt sei. Aber derartige Schriften habe es nicht gegeben, könne es bei der Kürze der Zeit nicht gegeben haben. — Schrader kennt den Brief Schleiermachers an E. von Willich vom 1. Dezember 1806 nicht (Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, 1858, Bd. I S. 75 ff.). Danach scheint es, daß die Studenten kurz vor Napoleons Ankunft eine patriotische Demonstration veranstaltet hatten, ja eine solche zu wiederholen wagten, während dieser in der Stadt war. Schleiermacher schreibt: „Ihr wißt, daß Napoleon unsere Studenten vertrieben hat. Von der Ursache wissen wir noch immer nichts Gewisses. Sie hatten ein paar Tage vor dem Einzuge der Franzosen, als frische Siegesnachrichten kamen, dem Könige ein Vivat und ihm ein Pereat gebracht. Ja, sie sollen das während seines Hierseins, als die Truppen auf dem Markt vive l'empereur riefen, wiederholt haben, was freilich toll genug wäre." Sicheres weiß über das letztere also auch Schleiermacher nicht. Aber nun fügt er noch folgendes hinzu: „Es war hier ein Aufruf erschienen, zum Besten der Armen allerlei zu veranstalten, in welchem harte Ausdrücke gegen die Franzosen standen, und dieser war von der Universität mit unterzeichnet. Alles dies mag zusammengewirkt haben." Da haben wir doch die Grundlage für das, was Berthier sagt! Nicht gerade pluralisch „des écrits" hatte die Universität sich „gestattet". Aber doch ein Schriftstück, das, wie er dem „Monsieur Maass Prorecteur de l'Université" schrieb, gedeutet werden konnte als dahin „zielend", à faire naître dans l'esprit de vos élèves l'insurrection contre les François. Hatte Renoualt dem Kaiser etwa auch eine Nachricht von jenem „Aufruf" hinterbracht, so reichte das wohl schon aus, Napoleons Mißtrauen wider die „Ideologen" der deutschen Universitäten so zu steigern, daß er, wie Berthier sich ausdrückt, für gut befand (Schrader S. 531), quelques mesures de rigueur à l'égard de l'Université de Halle zu ergreifen. (Aus Schleiermachers Briefen ist auch noch anderes aus der Franzosenzeit in Halle zu erheben.)

2) Zu S. 390. Siehe Schrader II, S. 41 ff.

3) Zu S. 391. Die hierher gehörige Literatur ist recht mannigfaltig. Am wenigsten bieten die Lehrbücher der Ethik, obwohl man hier gewiß etwas erwarten dürfte. Im Zusammenhang mit der Lehre vom Staat wird das Thema, das ich behandele, höchstens gestreift. Vgl. z. B. Herrmann, Ethik[5], 1913, § 28, speziell S. 218 u. 223; Häring, D. christl. Leben, 1902, S. 403f.; Gottschick, Ethik, 1907, § 42; Wendt, System der christl. Lehre, 1907, S. 594ff.; R. Seeberg, System der Ethik im Grundriß, 1911, § 64. Auffallend ist, daß selbst ein so umfassendes Werk, wie Rothes Theol. Ethik, 5 Bde., zwar vom Staate und den Pflichten gegen ihn recht ausführlich handelt (§ 394ff., Bd. II, S. 584ff., und § 1137ff., s. besonders auch § 1147—1166, Bd. V), dennoch die „Vaterlandsliebe" (und gar das „Weltbürgertum") der Erörterung kaum wert findet. Dasselbe gilt aber auch z. B. von Wundts „Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittl. Lebens". Ich habe freilich nur die erste Auflage 1892 zur Hand. Am ehesten von Interesse ist hier die historisch-psychologische Erörterung der „Gefühle der Volks- und Staatsgemeinschaft", 1. Abschn. 3. Kap. 4g. (Ganz unausgiebig ist, was im 4. Abschn. „Die sittl. Lebensgebiete" vorgebracht wird.) — Überall vermißt man eine doch nicht unwesentliche Erläuterung der Nüancen, die in Betracht kommen. Anregend sind dafür immerhin die Ausführungen von Paulsen, „System der Ethik, mit einem Abriß der Staats- und Gesellschaftslehre" (ich kenne nur die erste Auflage, 1891).

4) Zu S. 393. Häring a. a. O. hat dafür ein Auge, daß Heimat und Vaterland begrifflich nicht zusammenfallen. Zumal aber Paulsen.

5) Zu S. 399. Seit dem Ende des vorigen Jahrhundert zeigt sich in der Kunst wieder neues Ringen. Ich habe nicht die Aufgabe, darauf näher einzugehen. Auch die Wissenschaft, die Philosophie, hat einen neuen Aufschwung genommen. Aber gerade da zeigt sich doch noch wenig Originalität, vielmehr eigentlich nur Rückkehr zu den Systemen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, besonders zur Romantik. Das soziale Problem wird am ehesten mit wirklich bedeutsamen Gesichtspunkten, die mit Recht als „moderne" zu bezeichnen sind, erfaßt. Und nun das Erlahmen des nationalen Gedankens in den daran besonders interessierten Kreisen!

6) Zu S. 399. Reiche Förderung, zumal viel einschlägiges Material verdanke ich hier den Schriften des Nationalökonomen Fr. J. Neumann, Volk und Nation, 1888 und des Geographen A. Kirchhoff, Zur Verständigung über die Begriffe Nation und Nationalität, 1905. Weniger belangreich ist mir erschienen G. Rümelin, Über den Begriff des Volks, 1872 (in Reden und Aufsätzen, 1875, auch in „Kanzlerreden", 1907); er unterscheidet nicht. Was er unter Volk versteht, ist höchstens „Nation". Nur indirekt habe ich kennen gelernt E. Renan, Qu'est-ce qu'une nation? 1882 (Neumann, S. 65ff.). Ein Einzelmoment behandelt lehrreich M. Lenz, Nationalität und Religion (in „Kleine historische Schriften", 1910). — Das bedeutsamste Werk, das zu nennen ist, muß das von Fr. Meinecke, „Welt-

bürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaats", 1907, 2. Aufl. 1910, heißen. Es ist ja an sich nur einer bestimmten historischen Periode, der von der Napoleonischen zur Bismarckischen Zeit in Deutschland gewidmet, aber es zeigt in überaus feiner, geistvoller Darlegung die Entwicklung und Abklärung der Begriffe. Ich vermisse ein Kapitel, das Schleiermacher behandelte. Vgl. über diesen Jul. Smend, Die politische Predigt Schleiermachers 1806 bis 1808, Straßburger Rektoratsrede, 1906; Joh. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalen Erhebung vor hundert Jahren, 1908; Franklin Arnold, Schleiermachers Anteil an der preußischen Volkserhebung. Breslauer Rektoratsrede, 1912. — Ich habe im weiteren nicht die Absicht, die psychologischen Fragen, die mein Thema involviert, zu erörtern. Rümelin analysiert die Elemente der „Seele" eines Volks (einer Nation) in vielseitiger Reflexion. Interessant ist auch H. Richerts Aufsatz „Das Nationalgefühl als psychologisches Phänomen", Preuß. Jahrb., 81. Bd., 1902, S. 193ff. Ich habe nur den Eindruck, daß das alles ohne rechte Grundlage sei. Die „Psychologie der Massen" wartet noch der exakten Behandlung.

7) Zu S. 402. Ob ein Volksdenkmal immer auch ein Nationaldenkmal darstellt? Ist das Denkmal der Völkerschlacht in Leipzig, das Germaniadenkmal auf dem Niederwald, das Hermanndenkmal in Detmold von jener oder dieser Art? Und nach welchem Gesichtspunkt gilt das eine oder das andere? Ich würde meinen, daß die genannten Denkmale beides zugleich seien. Aber das Kaiser Wilhelmdenkmal am Schlosse in Berlin, das Bismarckdenkmal vor dem Reichstagsgebäude, was sind sie? Man wird antworten: Nationaldenkmale, nicht Volksdenkmale. Umgekehrt wird man Denkmale wie dasjenige Luthers in Worms, das Goethes und Schillers in Weimar, oder aber das des „Jägers aus Kurpfalz" im Soonwald u. ä. Volksdenkmale nennen; sie haben jedenfalls auf die „Nation" keinen oder nur indirekten Bezug, sie sind keinem politischen, sondern nur einem Gemütsbedürfnis entsprungen, (das letztgenannte z. B. einer an sich belanglosen fröhlichen Erinnerung des Volks, bzw. eines Gaues). — Bemerkenswert, nur in gegenwärtigem Zusammenhange nicht weiter zu verfolgen, ist die Nüance der Sprache, die volksmäßig und kunstmäßig einander gegenüber stellt. Das Volkslied ist nicht, wie das Kunstlied, reflektiert, „sentimentalisch", mit Schiller zu reden, sondern „naiv". (Ebenso der Volkstanz usw.)

8) Zu S. 409. Vgl. Fr. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (mir zur Hand ist die 5. Auflage, 1894) unter „-tum". Wie hier bemerkt wird, bewahrt das Englische das selbständige doom (angls. dóm), was Urteil, Spruch, auch Loos, Schicksal bedeutet. Vgl. sanskrit. dhâman Satzung, heiliger Brauch.

9) Zu S. 411. Renan war nicht der erste, der von den objektiven naturhaften Gegeben- und Gewordenheiten der „Völker" beim Begriff „Nation" absehen wollte. Siehe darüber Neumann S. 61ff.; er weist als

frühere Vertreter ähnlicher Gedanken in Deutschland und Österreich Lazarus, Fröbel, Gumplowicz nach. Rümelin (s. oben Anm. 6) kommt für den Begriff „Volk“ auf die gleiche Deutung hinaus; den Begriff „Nation“ stellt er gar nicht zur Verhandlung, das ist bei ihm ein Mangel. Hilty, Vorlesungen über die Politik der Eidgenossenschaft, 1875, sieht den Vorzug der Schweiz darin, daß sie einen „bessern Staat“ haben „wolle“ als die großen Reiche um sie herum, die Einheitsvölker zu sein sich beflissen zeigten: die Schweiz wolle eine „neue eigene Nationalität“ bilden, die, „stärker als der natürliche Zug zur Stammesverwandtschaft, diese vergessen machen soll“. Also er sieht es als eine höchste ethische Aufgabe an, den Gedanken der Nation wider den des Volks zu kehren. Neumann, S. 64 f.

10) Zu S. 411. Noch recht dürftig ist es, wie selbst Kant über das Verhältnis der Begriffe Volk und Nation reflektiert: „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, 1798 (Werke, herausgeg. von Hartenstein, 7. Bd., S. 635 ff.). Über die Anfänge des Begriffs „Nation“ in Deutschland vgl. Werminghoff, Der Begriff: Deutsche Nation in Urkunden des 15. Jahrhunderts, historische Vierteljahrsschrift, Bd. 11 (1908). Weiteres von der geschichtlichen Entwicklung Meinecke a. a. O. S. 21 ff. Den Sprachgebrauch der Franzosen, Italiener, Spanier, Engländer usw. behandelt besonders Neumann; er gibt eine Menge von Illustrationen. Wissenschaftliche Erörterungen über den Gedanken der Nation in Deutschland zuerst bei Friedr. Karl v. Moser, 1766, der den Ausdruck „Nationalgeist“ geprägt hat, „höchstwahrscheinlich“ in Anlehnung an Montesquieu („Esprit de la nation“) und Voltaire („Essai sur le mœurs et l'esprit des nations“); s. dazu Meinecke S. 25, Anm. Den ersten Anlaß zur (Neu)Entwicklung eines deutschen (preußischen) Nationalbewußtseins gab der siebenjährige Krieg und die Figur des großen Friedrich. Moser meint, die Franzosen unterschieden zwischen „esprit“ und „genie“ der Völker (Nationen), im Deutschen stünde nur das Wort „Geist“ zur Verfügung. In der Tat fehlte zu seiner Zeit das Wort „Volkstum“ noch. Daß Jahn diesen Ausdruck gebildet habe, entnehme ich von Meinecke a. a. O. „Volkstum“ sei bei diesem die absichtliche Übersetzung von „Nationalität“, er habe auch das deutsche Wort „Volk“ wider das französische „Nation“ zu Ehren zu bringen gesucht (in der Einleitung zum „Deutschen Volkstum“, 1810). Der Ausdruck „Volksgeist“ ist etwas älter, schon 1794 bei Campe nachzuweisen, Meinecke, S. 215 Anm.

11) Zu S. 415. Ein Problem für sich, das zu verfolgen sich vielleicht um deswillen nicht lohnt, weil dabei zu viele bloße „Möglichkeiten“ zu erwägen wären, ist das der Weltpolitik, die einem Volke als Nation offen steht. Es kann sich dabei nur handeln um die großen Nationen. R. Eucken in einem Aufsatz über die „Bedeutung der kleineren Nationen“ (er denkt speziell an die Finnen; der Aufsatz erschien zuerst in der „Finnländischen Rundschau“ I, 1, dann wieder in „Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung“, 1903, S. 47 ff.) rührt daran. Er redet

davon, daß es scheinen könne, als ob „nur der Staat seinen Bürgern die volle Entfaltung und Verwertung ihrer Kräfte bieten könne, der seine Macht über den Erdball ausdehnt und seinem Willen an jeder Stelle Geltung verschafft". Da möge wohl die „Phantasie", von den Verhältnissen der Gegenwart aus, wo doch schon sich zeige, daß nur wenige Nationen Weltpolitik treiben könnten, in die Zukunft eilend und was in der Richtung der begonnenen Bewegung liege, ins Ungemessene steigernd, ein Bild sich malen, wie der letzte Kampf um die Weltherrschaft ein Ende finden werde: „in diesem Kampfe wird sich die Zahl der Mitbewerber nach und nach verringern, bis schließlich die Sache auf einen einzigen großen Gegensatz kommt und nach heißem Ringen ein einziges Volk Herr des Feldes bleibt". Vielleicht hat schon mancher sich diese Perspektive vergegenwärtigt. Den einen zeigt sich das Gespenst einer letzten „Alleinherrschaft", sei es Englands (Nordamerikas), sei es Rußlands; den andern dünkt es die höchste Hoffnung für unsere eigene Nation, da etwa mitringen zu können. Eucken konstatiert, daß das doch zur Zeit noch alles Utopien sind und beruhigt damit die „kleinen" Nationen; er weist dann hin auf den Kulturreichtum, der oft kleineren Nationen (ich würde da lieber sagen: kleineren Völkern!) eigne, schließlich preist er die sittliche Bedeutung jedes Kampfes um das „Recht" und bekennt seine Zuversicht, daß die „Gerechtigkeit" nicht untergehen werde auf Erden. Mir liegt im Zuge meiner Gedanken näher zu betonen, daß hier sich das ideelle Recht auch kleiner, ja kleinster Völker zeige, Nationen werden zu wollen. Wie die Würfel der Geschichte den einzelnen da fallen werden, ist unmöglich zu berechnen. Aber je mehr Völker den „Willen zur Nationalität" entwickeln, um so sicherer werden alle auf ihre Schranken stoßen. Jedenfalls braucht kein Volk einfach zu verzichten.

12) Zu S. 416. Eine Geschichte der Entwicklung und Formen des „weltbürgerlichen" Sinns fehlt noch. Ich kann sie nicht nebenher hier bieten wollen. Der Ausdruck „Weltbürger" scheint von Diogenes zuerst gebildet zu sein. Antisthenes berichtet von ihm, daß er *ἐπερωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη* (zitiert bei R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe [3]I, S. 666 in dem Art. „Kosmopolitismus", wo leider fast nur, und sehr knapp, griechische Worte beigebracht werden). Vor ihm schon hatte Demokrit erklärt, daß das Vaterland einer „guten Seele" die Welt in ihrer Ganzheit sei (*ψυχῆς ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος*). Ja vielleicht hat auch Sokrates solche Gedanken geäußert; Leopold Schmidt, Die Ethik d. alten Griechen II, S. 225 (1882). Das Weltreich Alexanders des Großen brachte die praktische Überwindung der nationalen Gegensätze, die Erweichung des Unterschieds von „Hellene" und „Barbar" für Erkenntnis und Empfindung des Griechen. In der stoischen Philosophie findet das zuerst seinen bewußt theoretischen und positiven Ausdruck. Der Gründer dieser Schule Zeno von Cittium (Cypern) war selbst nicht Vollgrieche; das befähigte ihn vollends weiter zu blicken, als noch ein Plato, der doch

schon relativ, d. h. von der bestimmten Einzelpolitie sich innerlich wesentlich befreit hatte. Aber mehr als „frei", d. h. negativ „unabhängig" von dem „Bürgertum" der „väterlichen" angestammten πόλις hatte vor Zeno und seinen Schülern sich überhaupt noch kein Philosoph zu stellen gewußt. Die Schätzung des Menschentums nach dem gemeinsamen Besitz der „Vernunft" und nach der ihr entsprechenden, überall möglichen Kultur bricht eben erst im Reiche Alexanders, sicher auch nicht ohne den Pantheismus der Stoa hervor. Vgl. E. Zeller, Philosophie der Griechen III, 1[3], S. 298 ff. Die Entwicklung des Gedankens der „Humanität" (der Ausdruck ist erst in Rom entstanden und nicht als Übersetzung; die Griechen hatten kein Äquivalent; φιλανθρωπία war nicht ganz dasselbe) ist der Faden, an dem auch der des Kosmopolitismus fortschreitet. Er treibt edle Blüten besonders in der Form, daß die geistige, sittliche Bildung des Individuums sich in ihrer eigenen Wertschätzung immer mehr verfestigt und verselbständigt. Daneben nimmt er — zum Teil — die Wendung auf Gleichgültigkeit gegen politische Pflichten, Ablehnung des Einsetzens der Person für staatliche Aufgaben, Abstreifung überhaupt „nationaler" und volkstümlicher Interessen. Vgl. M. Schneidewin, Die antike Humanität, 1897, S. 217 ff.; speziell für den jüngeren Scipio und seinen Kreis, der in Rom für die Idee der „humanitas" (des homo humanus im Unterschied vom bloßen homo romanus) durchschlagend wirkte, dann noch die interessante Schrift von R. Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum, 1907. (Man kann, nebenbei bemerkt, bei den Alten sehen, daß Weltbürgertum und gemütmäßiger Heimatssinn sich nicht ausschließen, sondern leicht vertragen). — Im Mittelalter, in der Renaissance, repetiert sich die gleiche Entwicklung. Vgl. Jak. Burkhardt, Die Kultur der Renaissance, 3. Aufl., besorgt von L. Geiger, 1. Bd., S. 165. Die unträgliche Despotie der städtischen Parteiregierungen trieb vielfach die besten in die Fremde, in die Verbannung. Das Bewußtsein seiner Würde, und daß seine wahren geistigen Besitztümer alle ihn geleiteten, wohin er auch gehe, läßt schon Dante es ablehnen, unter unwürdigen Bedingungen in die Vaterstadt zurückzukehren (so teuer Florenz ihm dabei war und blieb): „Kann ich nicht das Licht der Sonne und der Gestirne überall schauen? nicht den edelsten Wahrheiten überall nachsinnen, ohne deshalb ruhmlos, ja schmachvoll vor dem Volk und der Stadt zu erscheinen? Nicht einmal mein Brot wird mir fehlen!" Ein geflüchteter Humanist, Petrus Alcyonius, meint ähnlich: „Wo irgend ein gelehrter Mann seinen Sitz aufschlägt, da ist gute Heimat." Als „eine höchste Stufe des Individualismus" bezeichnet Burkhardt den Kosmopolitismus dieser Periode. — Was uns noch speziell fehlt, ist eine Darlegung des Einflusses des katholischen Christentums alter und neuer Zeit, seiner Schätzung des Himmels als der wahren patria, seines kirchlichen Inter- oder Supranationalismus auf die völkischen Empfindungen und die theologischen (philosophischen) Gedanken in Hinsicht des Vaterlands. Vgl. etwa v. Eicken, Gesch. u. System

d. mittelalterl. Weltanschauung, 1887, (2. Teil: Das Mittelalter u. d. christl. Gottesstaat; 3. Teil: Das System d. christl. Gottesstaats, speziell Abschnitt II), ferner Arnold Berger, Die Kulturaufgaben der Reformation, 2. Aufl. 1908 (vgl. hier das 1. Kapitel: „Die Ausbildung des Nationalbewußtseins"). Der imperialistische, nicht minder als der hierarchische, auch religiös fundierte Inter- und Supranationalismus ist besonders an Dantes Werk De monarchia zu studieren. Die Melodie des Weltbürgertums ist in der Geschichte eine mannigfaltige. Sie kann naturalistische und ethische bzw. religiöse Stimmung zeigen, politisch und unpolitisch sein, von der Idee des Einzelnen und der der Menschheit, von Kulturfreudigkeit und Kulturmüdigkeit getragen sein. Schade, daß man nur erst Fragmente, nicht das Ganze dieser geistigen Entwicklung kennt! Eine eben erst wieder aufgerollte Streitfrage ist die Art des Staatsgedanken im Mittelalter (ob er noch bloß oder wesentlich „privatrechtlich" gefaßt sei oder schon nach den Maßstäben unseres öffentlichen Rechts): v. Below, „Der deutsche Staat des Mittelalters", 1. Bd. 1914; davon eine Skizze, die der Verfasser selbst gibt, in der „Internationalen Monatsschrift", Bd. 8, 1914, S. 521 ff.). — In Wilh. v. Humboldts großem Aufsatz „Das achtzehnte Jahrhundert" 1796/97, habe ich vergeblich Belehrung über den Kosmopolitismus der Zeit gesucht (W. v. H.s Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preuß. Akad. d. Wissenschaften, Bd. 2, 1894, S. 1—113). Für die Entstehung der modernen, in Frankreich einsetzenden Entwicklung hat man auszugehen von Rousseau und von den Ideen der französischen Revolution. Dann setzt das bedeutende, interessante und lehrreiche Werk von Meinecke ein, das ich Anm. 6 nannte. Für Rußland und die totale Verworrenheit der dort noch herrschenden Ideen ist charakteristisch L. Tolstoi, Patriotismus u. Regierung (deutsch von Czumikow, 1901): Patriotismus „ein unnatürliches, unvernünftiges, schädliches Gefühl", gehegt nicht von den Völkern, sondern nur den „Regierungen"; Anarchismus die wahre Politie.

13) Zu S. 416. Vgl. meine Schrift „Ehren und Ehre. Eine ethisch-soziologische Untersuchung", 1909.

14) Zu S. 417. Ich begegnete bei der Reflexion über die Bedeutung eines Volks auch der Meinung, der Name (ahd. folc) hänge mit „folgen" zusammen und sei gleich mit „Gefolgschaft" (eines Fürsten, Helden usw.). Das ergebe belangreiche politisch-ethische Gesichtspunkte. Aber „folgen" (ahd. fola gân) und folc sind nicht verwandt. Siehe Kluge (oben Anm. 8). — Es ist nützlich für Pazifisten und solche, die es nicht sind, zu lesen, wie Kant regulative Ideen für einen möglichen ewigen Frieden unter den Völkern gewinnt. („Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf", 1795. Werke, 6. Bd.).

15) Zu S. 418. Zu Fichtes Gedanken vgl. Meinecke, S. 89 ff. Für Fichte ist Deutschland im Grunde nur, daß ich mich so ausdrücke, die Baumschule des Menschentums überhaupt „Sein Deutschland liegt in Utopien", hat Windelband gemeint (wie ich aus einem Zitat bei Meinecke

S. 94 entnehme). — Ohne das ethische Pathos Fichtes hat unser Hallescher Philosoph Joh. Ed. Erdmann in einem geistvollen, kapriziösen Vortrag „Das Nationalitätsprinzip" 1862 (wieder abgedruckt in „Ernste Spiele", 4. Aufl. 1890) dargestellt, wie es gerade deutsche Art sei, mehr als deutsch, „weltbürgerlich" sein zu wollen. Das sei die Mission der Deutschen als Nation. E. Erdmanns Vortrag mag nebenbei zeigen, wie schief die Definition von „Volk" und „Nation" ohne genaue historische Orientierung gerät; er statuiert kurzerhand einen Sprachgebrauch, der genau umgekehrt beide Ausdrücke wertet, als nach meinen oben dargelegten Gründen richtig ist; er sagt, S. 288: „unter Nationalität als dem, was eine Nation zu einer Nation macht, ist die natürliche Bestimmtheit zu verstehen, der Naturtypus, der ... nichts Erworbenes, sondern ein Angeborenes ist, nichts Gemachtes, sondern ein von Natur Gesetztes". Er leitet das eben aus dem Worte „natio" (von nasci) her! Rein lexikalisch ist dagegen ja nichts zu sagen. „Das Wort Volk dagegen deutet auf eine durch Unterwerfung vermittelte (!), künstliche (!) Vereinigung hin, darum ist Nation ein naturwissenschaftlicher, geographischer, Volk dagegen ein historischer, politischer Begriff" S. 214 (sic!). Die Deutschen danach nicht sowohl ein Volk als eine Nation! Und das im Jahre 1862!

16) Zu S. 418. Ich kann manches von dem unterstützen, was L. Ragaz, „Christentum und Vaterland" (in „Neue Wege. Blätter für religiöse Arbeit", 5. Jahrgang, 1911) ausführt. Er redet von einem „wiedergeborenen" als dem rechten Patriotismus und schlägt da Töne an, denen ich Gehör wünsche. Was W. Nithack-Stahn über „Kirche und Krieg" o. J. (1913) schreibt, berührt das wirkliche Problem kaum. Der Begriff der Kirche sowohl als der der Liebe ist viel komplizierter als er sich vorstellt. Auch O. Umfrid, Vaterlandsliebe und Menschheitsliebe, o. J. (1910), ist ganz oberflächlich. (Vaterland und Heimat werden gleichgesetzt.) Wertvoll ist M. Rade, Unsere Pflicht zur Politik, 1913, S. 23 ff.

17) Zu S. 418. Der Friedenspreis, den die Nobelstiftung jährlich verteilt, ist ethisch ein Ärgernis. Er gleicht dem Eselein mit goldener Ladung, das in die Festung des Feindes gebracht wird. Die Gefahr, daß auf diese Weise pazifistische Gesinnung „gezüchtet" werde, ist nicht gering, so wenig ich glaube, daß die bisherigen Wortführer des Pazifismus Nebengedanken hegten. Das Gold jenes Preises hat jedoch „Geruch" an sich.

18) Zu S. 419. Vgl. meine Schrift „Das sittliche Recht des Kriegs", 1906. — Was das Engelwort, Luk. 2, 14, betrifft, so ist der Text, dem Luther folgt, ganz offenbar nicht der echte. Nicht drei Absätze: 1) Ehre sei Gott in der Höhe, 2) Friede auf Erden, 3) und den Menschen ein Wohlgefallen sind zu konstruieren, sondern zwei, die, nach Streichung des ἐν vor ἀνθρώποις und Verbesserung des εὐδοκία in εὐδοκίας (so liest auch eine Reihe griechischer Majuskeln!), Gott und die Menschen, den Himmel und die Erde gegenüberstellen, indem sie mit dem Lobpreis Gottes den Gottesgruß

für Israel bei der Geburt des Messias aussprechen. Die Itala und Vulgata (auch der Syrer!) sichern die bezeichneten Änderungen des griechischen Textes als Wiederherstellung des echten Textes, wenngleich auch sie noch einen Fehler zeigen. Die Worte lauten also:

δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς	Gloria in altissimis Deo et in terra
εἰρήνη ἀνθρώποις εὐδοκίας	pax hominibus bonae voluntatis.

Gott in der Höhe gebührt δόξα, die Ehre (gloria Ruhm), für das Ereignis, das der ἄγγελος κυρίου verkündigt hat. Die ἄνθρωποι εὐδοκίας werden lateinisch nicht richtig als homines bonae voluntatis bezeichnet, wiewohl εὐδοκία an sich füglich durch voluntas (placitum) wiedergegeben werden kann. Am richtigsten möchte es heißen: hominibus dilectionis (vgl. Mark 1, 11; Matth. 3, 17 ἐν ᾧ εὐδόκησα = ἀγαπητός). Als Gegensatz sind die ἄνθρωποι ὀργῆς (Eph. 2, 3 τέκνα ὀργῆς) zu denken. Den Menschen, an denen Gott Gefallen hat, dem „erwählten Volke" (der Christenheit, der Kirche), wird der orientalische Gruß εἰρήνη, שָׁלוֹם, Heil, entboten:

„Ehre sei Gott im Himmel und auf Erden Heil den Menschen,
die ihm wohlgefallen."

19) Zu S. 419. Vgl. hierzu S. Eck, „1813", Festrede, 1913.

20) Zu S. 419. Es ist am Platze, daß ich noch einmal (vgl. S 391) an die Beschränkungen erinnere, die ich mir auferlegt habe. Im Grunde wollte ich für diesmal nur die Grundbegriffe meines Themas erörtern. Selbst da mußte ich den der Liebe beiseite stellen als viel zu weitschichtig. — In der Gegenwart ist klar, daß Patriotismus und Kosmopolitismus vielfach Exponent oder auch Surrogat des religiösen Glaubens sind. So ersterer z. B. bei P. de Lagarde, dem Nachfahren der Romantik, der eben als solcher zurzeit von einer starken Strömung (vgl. Anm. 5) getragen wird. L. wollte ein frommer Mann sein. Als alttestamentlicher Theolog hat er den Propheten Israels den Ton der Klage und Anklage, sowie der verwegenen Zukunftshoffnung abgelauscht und auf Deutschland und Deutschtum übertragen. Der Kosmopolitismus gehört zur Sozialdemokratie; er stimmt zu ihrer Apokalyptik. — Noch einige Schriften, die mir zu spät zur Hand kamen, um an ihrem Orte vermerkt zu werden, seien genannt: E. Zeller, Das Recht der Nationalität u. ihre freie Selbstbestimmung, 1870, Nationalität und Humanität, 1873 (beide in „Vorträge u. Abhandlungen", 1877). W. Wundt, Über d. Verhältn. des Einzelnen zur Gemeinschaft, 1891 (in „Reden u. Aufsätze", 1913): eine psychologische Erörterung. W. W. Graf Baudissin, Nationalismus und Universalismus (Rede des Berliner Rektors am 3. Aug. 1913): illustriert gedankenreich am Volke Israel, wie das „national Bestimmte seine universale Bedeutung", ja auch „universalen Charakter" gewinnen könne. H. v. Treitschke, Politik, 2 Bde. 1897 u. 1898: viel Feines, aber wenig systematisch.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Worte Jesu über die kultische Reinheit und ihre Verarbeitung in den evangelischen Berichten.

Von

Johannes Horst.

Das Problem der Stellung Jesu zum Gesetz ist noch nicht genügend geklärt. Zu leicht sieht man ihn hier mit den Augen der urchristlichen Gemeinde, durch deren Verständnis die Worte Jesu ihren Weg zu uns genommen haben. Konnte diese hier aber scharf und objektiv sehen, wo es sich doch um ein Problem für sie handelte, das sie am heftigsten erschütterte, das Problem der Verbindlichkeit des Gesetzes? Es bedarf deshalb vorerst einer Reihe von Einzeluntersuchungen, welche in den evangelischen Berichten die Verarbeitung der Worte Jesu, wie sie sich immer um ein bestimmtes Problem des Gesetzes gruppieren, zum Gegenstand einer literarkritischen Prüfung machen. In Folgendem wird der Versuch gemacht, die Worte Jesu über die kultische Reinheit einer solchen Prüfung zu unterziehen[1]).

---

1) Die vorliegende Arbeit ist hervorgegangen aus den Neutestamentlichen Übungen, die Herr Privatdozent Lic. Dr. Dibelius-Berlin leitet. Für tiefe Anregung und reiche wissenschaftliche Förderung darf ich auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen.

Die Worte Jesu über die kultische Reinheit finden sich bei unsern Synoptikern Mark. 7, 1—23 = Matth. 15, 1—20, Luk. 11, 37—41, Matth. 23, 25—26. Zunächst haben wir also das Stück in Mark. 7 zu untersuchen mit Berücksichtigung des Seitenreferenten Matthäus.

Das Stück beginnt mit einer kurzen Einleitung: Die Pharisäer und einige von den Schriftgelehrten haben sich bei Jesus eingefunden. Sie beobachten, daß die Jünger das Gebot der kultischen Reinigung vor der Mahlzeit unterlassen und *κοιναῖς χερσίν* das Brot essen. Es folgt (V. 3—4) eine Erklärung des Wortes *κοινοῦν* durch einen Hinweis auf die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*, welche Pharisäer und alle Juden zu allerlei kultischen Waschungen verpflichte. Dann (V. 5) die Frage der Pharisäer und Schriftgelehrten an Jesus, weshalb die Jünger die Kultvorschriften nicht innehielten. Der Herr hält ihnen, den Heuchlern, zunächst den Spruch aus Jes. 29, 13 entgegen (V. 6—7) und zeigt ihnen dann an einem Einzelfall, dem 4. Gebot, daß sie *τὸν λόγον* (oder *ἐντολήν*) *τοῦ θεοῦ* um ihrer *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* willen übertreten (V. 8—13). Darauf ruft er (14—15[—16]) das Volk zusammen und drückt in einem Apophthegma seine Stellung zu den Speisegesetzen aus. Es folgt dann 17ff. die Deutung dieser „*παραβολή*“ in dem kleinen Kreise der Jünger. Wir haben also einen Redenkomplex vor uns, und unsere nächste Aufgabe wird sein, ihn in seine Bestandteile zu zerlegen.

Die kurze einleitende Bemerkung *Καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι* erinnert uns an die Einführungen der kleinern in sich geschlossenen Paradigmen[1]) in Mark. Kap. 2 und 3, und wir wollen den Aufbau eines solchen zunächst heranziehen, um für unsere große Perikope Gesichtspunkte für das Verständnis ihres Aufbaues zu gewinnen. Es wird sich

1) Diese Bezeichnung hat Dibelius für diese Gattung evangelischer Erzählungen eingeführt, da sie „im Interesse der Missionspredigt geformt sind und Anschauungen oder Anweisungen des Predigers mit dem Beispiele des Herrn erhärten sollen“. Vgl. Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, Göttingen 1911. S. 5f.

empfehlen, als Analogon etwa das Paradigma vom Sabbatbruch — der Heilung der verdorrten Hand am Sabbat — Mark. 3, 1—6 herbeizuziehen. Den Kern bildet hier ein Apophthegma Jesu, das die Form einer Frage zeigt: ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; Um diesen Kern gruppiert sich die kurze Situationsschilderung (καὶ εἰσῆλθεν ... εἰς συναγωγήν), die Veranlassung zu Wort und Tat Jesu (καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα καὶ παρετήρουν κτλ.) und zum Schluß als Rundung der Erzählung die Wirkung auf die Pharisäer. Wir haben hierin ein Beispiel, wie Jesusworte und -taten in der Missionspredigt der urchristlichen Gemeinde gebraucht wurden, in einer Form fest geworden, die ein solches Paradigma für eine gedächtnismäßige und mündliche Überlieferung als trefflich geeignet erscheinen läßt.

Mark. 7 beginnt in V. 1 ganz mit einer solchen typischen Situationsschilderung und Veranlassung.

1. καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι
2. καὶ ἰδόντες τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὅτι κοιναῖς χερσὶν ... ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους ... καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι ... διὰ τί [οὐ περιπατοῦσιν οἱ μαθηταί σου κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ] κοιναῖς χερσὶν ἐσθίουσιν τὸν ἄρτον;

Aber hier fällt schon einiges auf. Ad 1, daß der einfache Satz καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι — man beachte, daß οἱ Φ. ganz typisch und generell gebraucht ist und also ausgezeichnet für die Form eines Paradigmas paßt — doch noch ein Anhängsel erhält καί τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων. Sehr lehrreich ist, wie Matthäus, der das Motiv des Markus, gerade so zu schreiben, nicht mehr hat, sich die Sache viel leichter und glatter macht. Bei ihm heißt es verwischend τότε προσέρχονται τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ Ἱεροσολύμων Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς λέγοντες· κτλ. Warum schreibt Markus nicht so glatt? Er muß doch wohl zuerst nur die Pharisäer in der Tradition, die er benutzte, vorgefunden haben und brauchte doch auch τινὲς τῶν γραμματέων. Diese holt er

nun schnell aus Jerusalem herbei[1]). (Die Pharisäer hatte er schon in Galiläa). Das bestätigen uns als sicher die Verse 8—13, die eine kasuistische Schulfrage über das Verhältnis von Thora und *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* entwickeln. Hier waren bloße *Φαρισαῖοι* nicht zuständig, hier haben *οἱ γραμματεῖς* zu entscheiden. Deshalb werden sie schon in der einleitenden Situation des ganzen Redekomplexes aufgeführt. Für das eifrige Wachen über die genaue Ausführung der Kultvorschrift des Händewaschens vor der Mahlzeit genügen aber „die Pharisäer". Die folgende Anklagefrage an den Herrn decken sie sehr gut allein. Vgl. den analogen Fall des „Ährenausraufens am Sabbat" Mark. 2, 23—24, wo die Pharisäer allein die Ankläger sind, ferner Mark. 3, 6. Mithin ist erwiesen, daß die *τινὲς τῶν γραμματέων* nicht für die Veranlassung einer Erzählung vom Händewaschen, sondern für das kasuistische Streitgespräch (8—13) hereingebracht sind.

Ad 2 haben wir auch bei der Veranlassung andere Elemente auszuscheiden. Sie ist zweimal gesprengt durch erklärende Bemerkungen: Eine kürzere Worterklärung direkt zu *κοιναῖς χερσὶν* (V. 2), nämlich *τοῦτ᾽ ἔστιν ἀνίπτοις*, und eine auffallend breite, die sich auf die Tatsache der kultischen Waschungen überhaupt bezieht. Sie füllt die Verse 3 und 4.

3. *οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυκνὰ*[2]) *νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν, κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων,*

4. *καὶ ἀπὸ ἀγορᾶς, ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, καὶ ἄλλα πολλά ἐστιν ἃ παρέλαβον κρατεῖν, βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων καὶ κλινῶν*[3])

---

1) Er hätte das freilich gar nicht nötig gehabt; scheinbar hat er ganz vergessen, daß er sie schon einmal (2, 6) in Galiläa Jesus gegenübergestellt hat. Dort handelt es sich um eine theologische Frage: Wer kann Sünden vergeben, für welche von jüdischer Seite die *γραμματεῖς* die zuständigen Beurteiler sind. So auch hier.

2) ABD(-*κμῇ*) L... min c ff² i q Orig. zeigen die Lesart *πυγμῇ*, die unerklärlich ist. Gewöhnlich erklärt man „so daß er die geballte Hand in die Faust steckt und in derselben dreht".

3) *καὶ κλινῶν* ist nach ADΣ min latt pesch go arm hinzuzufügen.

Es ist bezeichnend, daß Matthäus diese Erklärung nicht aufgenommen hat. Markus schreibt sein Evangelium zunächst für Christen in Rom, also wenigstens auch für Heidenchristen. Diesen muß er durch seine Erklärung der Kultvorschrift die „Veranlassung“ deutlich machen. Matthäus setzt diese Kenntnisse voraus und kann die Erklärung bei seiner die Perikopen glättenden und abschleifenden Art also wegfallen lassen; sie ist ja in der Tat bei Markus stilistisch hart und zerreißt den Zusammenhang.

Außerdem daß die Veranlassung zweimal durch diese Erklärung gesprengt ist, haben wir aus ihr selber höchstwahrscheinlich noch sekundäre von Markus hineingesetzte Elemente auszuscheiden, nämlich den Hinweis auf die *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων*, der hier schon im Hinblick auf das folgende Streitgespräch hereingebracht ist.

Nach der Anklage der Pharisäer, die sich auf die Nichtbeachtung der kultischen Waschung von seiten der Jünger bezieht, müßte Jesus jetzt seine freie Stellung dieser Kultvorschrift gegenüber begründen, am besten in einem kurzen Apophthegma nach Analogie der Paradigmen in Mark. 2 und 3. Statt dessen folgt ein Komplex von Redestücken. Unsere Aufgabe wird es also sein, aus diesen Redestücken das Akumen herauszusuchen, das heißt ein solches Wort, das durchaus auf die Veranlassung zugespitzt sein muß und von dem sich erwarten läßt, daß es als Antwort Jesu auf den speziellen Vorwurf der Pharisäer gelten kann.

Markus läßt Jesus zuerst mit einem Zitat aus Jesajas antworten (V. 6—7). Daran schließt sich V. 8 ein kurzes Wort, das wir wohl für unser Akumen ansehen könnten. Doch untersuchen wir zunächst das Zitat.

Es fällt schon die ungeheuer scharfe Anrede der Pharisäer auf, mit der das Zitat eingeführt wird: *καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν*. Diese Frage war doch durchaus begründet und von dem Standpunkt der Leute aus pflichtgemäß vorgebracht. Ist es wirklich denkbar, daß Jesus in diesem Falle, ohne seine Stellung zu der Frage bezeichnet zu haben, sofort mit der Anrede „Heuchler“ sollte losgedonnert

haben? Dies kann der ursprüngliche Zusammenhang nicht sein; hier muß zum mindesten ein Zusatz des Markus angenommen werden [1]).

Paßt aber die Stelle selber aus Jes. 29, 13 wirklich so „trefflich" (καλῶς) auf die Veranlassung? Es soll der Sinn herausgelesen werden, der V. 8 formuliert ist: ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, und dieser Sinn wird gefunden in den Worten des Zitats μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας, ἐντάλματα ἀνθρώπων. Somit paßt das Zitat in der Form, wie es Markus in Anlehnung an den Text der LXX bringt, zwar καλῶς zu der V. 9 ff. sich anschließenden Erörterung über den Fall des κορβᾶν (wie Markus das technische Wort dafür angibt); handelt es sich dort doch um eine Gegenüberstellung der ἐντολὴ θεοῦ, des 4. Gebotes, und der παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, der pharisäischen Praxis des κορβᾶν. Auf unsere Veranlassung aber ist diese Gegenüberstellung gar nicht anwendbar. Welche ἐντολὴ θεοῦ gäbe es denn im Gesetze Mosis, die der Praxis des Händewaschens vor der Mahlzeit widersprechen sollte [2])?

Kurz, in unserer Perikope gehört das Zitat und die Folgerung daraus eng zusammen mit der Erörterung über die phari-

1) Matthäus zeigt auch hier wieder die sekundäre Vergröberung. Bei ihm steht ὑποκριταί unmittelbar als erstes direktes Wort der Anrede. Bei Markus ist das Urteil in den Satz eingezogen; so wird es weit besser gedeckt durch das Wort des Propheten.

2) Aus der hebräischen Textform von Jes. 29, 13 kann man die Gegenüberstellung von ἐντολή und παράδοσις nicht herauslesen. An Jes. 29, 13, nach der hebräischen Fassung verwandt, hätte Jesus auf unsere Veranlassung der Reinigungsfrage wohl seine Antwort anknüpfen können. Markus könnte also diese Jesajastelle schon in der Tradition mit der Veranlassung verknüpft vorgefunden haben; jedenfalls hat er aber dann nach den LXX eine andere Folgerung herausgelesen (V. 8) und so eine passende Überleitung gefunden zu dem Streitgespräch über das κορβᾶν. Immerhin bietet auch in der hebräischen Textform Jes. 29, 13 im Munde Jesu für unsere Veranlassung eine Schwierigkeit, da sich die Stelle auf einen Gottesdienst bloß der Lippen und nicht [der Tat] des Herzens bezieht, es sich bei unserer Veranlassung aber um einen Gottesdienst der Tat, wenn auch nicht rechter Art handelt.

säische Praxis des *κορβᾶν* und hat mit der Frage der Pharisäer nach der kultischen Waschung nichts zu tun.

Mithin ist V. 8 nicht das Akumen auf unsere Veranlassung. Es ist vielleicht das Apophthegma einer Perikope für sich, die wir jetzt aus dem Texte herauszulösen haben, weil sie in direkter Weise mit der Situation und Veranlassung eines Paradigmas der Stellung Jesu zu dem Gebot der kultischen Waschung nichts zu tun hat. Es ist dann [6—]8—13 ein Paradigma für sich, dessen Situation und Veranlassung nicht mehr vorhanden sind. Vielleicht waren sie schon verloren gegangen, als Markus das Paradigma zu Ohren bekam, weit wahrscheinlicher aber ist, daß er Situation und Veranlassung zu direkten Worten Jesu umgearbeitet hat [1]).

Wir können aus dem Text schließen, daß Jesus einen Fall vor sich hatte, wo ein Sohn seinen alten Eltern den pflichtschuldigen Teil zu ihrem Unterhalte nicht gewährte, weil er meinte, ein frömmeres Werk zu tun, wenn er das Geld in den Tempelschatz gebe. Hierüber kommt Jesus mit den Pharisäern in ein Gespräch, von dem ein Apophthegma überliefert wird, das etwa den Sinn hat, *ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ᾗ παρεδώκατε* (V. 13). Wie dieses Paradigma ursprünglich ausgesehen habe, können wir im einzelnen nicht mehr feststellen.

Aber sollte nicht Matthäus die primäre Fassung der Perikope zeigen? In der Tat, alle Schwierigkeiten, die uns im Markustext aufstießen und nötigten, 6—13 als eigenes Paradigma von der Situation und der Veranlassung der einleitenden Verse abzutrennen, sind bei Matthäus verschwunden! Die Veranlassung der Reinigungsfrage (V. 2) ist so formuliert, daß die Antwort Jesu ein Akumen darauf zeigt. Dagegen aber ist zu sagen, daß unser Markustext hier nicht von Matthäus abhängig sein kann:

1) Daß man auf diese Weise die Geschichte Jesu, Worte Jesu zu vermehren suchte, zeigt sich in der außerkanonischen Evangelienliteratur. Vgl. z. B. aus dem Ebionitenevangelium (Epiph. haer. 30, 13) *Ἰησοῦς .... εἶπε· ... καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα ...* Lietzmann, Kleine Texte 8, S. 10.

1) Die Schwierigkeiten und Anstöße, die Nähte des Markustextes, welche die Situation zeigt (vgl. S. 3 f.), können nicht aus der geglätteten Veranlassung des Matthäustextes hervorgegangen sein; das Gegenteil ist anzunehmen.

2) Mark. 7, 13 zeigt mit dem matten Abschluß *καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε*, daß die Rundung der Perikope angestrebt aber nicht geglückt ist. Wohl aber ist sie bei Matthäus schon gerundet.

3) Der innere Bau der Texte beider Referenten. Es ist nicht abzusehen, warum Markus den glatten Aufbau des Matthäus sollte zerrissen haben. (Vgl. besonders den „Zusammenstoß" von Mark. V. 8 u. 9). Vielmehr zeigen die Wiederholungen V. 8 = 9 = 13 die Versuche des Markus, hier ein Paradigma zu einer Rede Jesu umzuformen, deren Rauheiten bei Matthäus geglättet sind.

Wir müssen also auf unserer Suche nach dem Akumen im Markustexte weitergehen.

Enthalten es nicht die Verse 14 und 15? [1]).

14. *Καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς·*
15. *ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε. οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον.*

Aber hier fällt einmal auf, daß ein Situationswechsel vollzogen ist und daß, wenn diese neue Situation schon fest zu dem Apophthegma in der Tradition gehört hat, schon eine Naht zu verzeichnen wäre, die es nicht erlaubte, es unserer Veranlassung der Waschungsfrage zuzurechnen. Doch läßt sich natürlich einwenden, daß Markus den Situationswechsel hier nur vollzogen habe, um die im Streit mit den Pharisäern gewonnene Wahrheit hier als eine allgemeingültige coram publico noch einmal zu formulieren. Wir müssen also, wenn diese Situation V. 14 nicht ursprünglich mit dem Apophthegma V. 15 zusammengehören, sondern lediglich eine schriftstellerische Überleitung des Markus

---

1) V. 16 ist nach ABLD cop zu streichen.

sein sollte, vom Inhalte, dem Sinne des Apophthegmas, aus unsere Schlüsse machen.

Und da zeigt es sich, daß es weder zu dem Streitgespräch noch zu unserer Veranlassung gehören kann. Denn es geht nicht direkt auf das Gebot einer kultischen Waschung. Vielmehr zeigt es sich auf das deutlichste, daß dieser Ausspruch Jesu die levitischen Speisegebote zum Gegenstand hat. Das beweist unzweideutig das *εἰσπορεύεσθαι εἰς αὐτόν*, das sich nur auf das Essen, aber unmöglich auf eine Waschung beziehen kann. Oder geht etwa das Wasser beim Händewaschen in den Menschen hinein?

Also auch in diesem Apophthegma (V. 14—15) finden wir das Akumen, das wir auf unsere Veranlassung zu erwarten haben, nicht. Wohl aber ist es erklärlich, wie Markus dazu kommt, dieses Apophthegma als Antwort Jesu auf die Waschungsfrage einzufügen. Durch einen Zwischengedanken hat er sich den Zusammenhang hergestellt, wenngleich er ihn auch nicht ausgesprochen und Jesu oder den Pharisäern in den Mund gelegt hat: Ihr esset mit unreinen Händen das Brot, denkt er sich die Pharisäer sprechend. Also werden die Speisen, die ihr berührt, unrein; also esset ihr unreine Speisen. Auf diesen Vorwurf: Warum esset ihr unreine Speisen? hat das Apophthegma Jesu ein Akumen, nimmermehr aber direkt auf die Frage, warum die Jünger vor der Mahlzeit die vorgeschriebene Reinigung unterließen.

In dem Apophthegma über die levitischen Reinigungsgebote könnten wir also wieder an ein eigenes Paradigma denken, das die Stellung Jesu zu den jüdischen Speisegeboten gezeigt habe und von dessen Rahmen wir als letzten Rest das *καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς·* erhalten hätten. Der ganze Rahmen ist freilich verloren gegangen. Und aus dem Texte gewinnen wir auch keinerlei Anhaltspunkte für die Veranlassung, die diesem Apophthegma zugrunde lag. Jedenfalls haben wir erwiesen, daß es hier ein anderweitig hergeholtes Stück ist.

Es schließt sich in V. 17 ff. unmittelbar die Deutung an. Sie erfordert einen abermaligen Situationswechsel, da sie nur

im Kreise der vertrauten Jünger erfolgt. Das ist typisch für diese Gattung evangelischer Geschichtserzählung. Vgl. Mark. 9, 28 (= Matth. 17, 19) nach der Heilung des epileptischen Knaben fragen Jesum die Jünger *κατ' ἰδίαν* „im Hause". *Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ' ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν* ... Ferner die Deutung der *παραβολή* des Säemanns Mark. 4, 10—12 *καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας ἠρώτουν αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς*.

Der Situationswechsel ist hier bewußt und genau vollzogen. Das ergibt sich daraus, daß das Volk, nun Markus zu etwas Neuem übergeht, nicht einfach fallen gelassen wird: es wird ausdrücklich gesagt *ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου*.

Nun ist überaus merkwürdig, daß die Jünger nach der *παραβολή* fragen. Es ist aber doch vorher von einer *παραβολή* nicht die Rede gewesen. Das Apophthegma V. 15 kann man doch von vornherein nicht als *παραβολή* bezeichnen! Wie ist das zu erklären? Daraus, daß wir eben eine typische Literaturform evangelischer Geschichtsschreibung vor uns haben, die dazu dient, durch eine Deutung, die Jesus von irgendeinem Gleichnis oder einer Tat gibt, die Geschichte Jesu zu verbreitern. Vgl. besonders Mark. 4, 10—12 (oben schon zitiert). Es ist die Form der Deutung einer *παραβολή* im vertrauten Kreise der Jünger. Der ganze V. 17 zeigt diese typische Form; er ist hier an den Anfang gesetzt, obwohl es sich streng genommen gar nicht um die Deutung einer *παραβολή*, sondern eines Apophthegmas handelt. Auch V. 18ᵇ spricht durchaus für unsere Annahme *οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε;* Das Volk versteht in dieser Literaturform eben von vornherein die Gleichnisse gar nicht (vgl. Mark. 4, 12 *ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα ... μή ...*). Dem esoterischen Kreise nur wird das Verständnis („*τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*") eröffnet.

Die Deutung, die Markus Jesum hier von V. 15 geben läßt, kann man wohl schwerlich als wirkliche Deutung im Sinne Jesu bezeichnen! Wenn anders eine Deutung doch zu einem tiefern Verständnis führen soll.

Hierin aber wird durchaus nichts vertieft. Im Gegenteil, das Bild, das Markus dem Apophthegma zugrunde liegen sieht und das er eben besser unausgesprochen ließe, wird hier ins Drastische ausgemalt [1]) und der gedanklich tiefe Inhalt des Apophthegmas Jesu dadurch verflacht und mißverstanden. So könnte man umgekehrt allenfalls diese Deutung als *παραβολή* ansehen und das von Markus für eine *παραβολή* gehaltene Apophthegma für deren Deutung.

Die Verse 20—22 heben sich innerhalb der Deutung vom übrigen ab. Sie werden mit einem neuen *ἔλεγεν δὲ ὅτι* eingeführt, Matthäus hat das wieder besser zusammengearbeitet. Es wird hier von Jesus erzählt, daß er die wirkliche Unreinheit *ἔσωθεν ἐκ τῆς καρδίας* bezeichnet habe in den *κακοὶ διαλογισμοί*. Diese werden aufgezählt; sie weisen eine frappierende Übereinstimmung mit den Lasterkatalogen der Urchristenheit auf. Vgl. Röm. 1, 29—31. 1 Kor. 6, 9 f. 2 Kor. 12, 20. Gal. 5, 19 f. Eph. 5, 3 f. 1 Tim. 1, 9 f. 2 Tim. 3, 2 ff., in der Didache die „*δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς*“.

So können wir hier schon einen Schluß auf die Historizität machen und behaupten, daß Markus hier in seiner Deutung Geschichte Jesu gemacht hat, indem er das Verständnis und die Ausleguug der urchristlichen Gemeinde als die Deutung des Apophthegmas V. 15 brachte. Der Abschluß des ganzen Redenkomplexes mit V. 23 ist wieder ziemlich matt. Seine Rundung ist Markus nicht recht geglückt.

Somit hat unsere Untersuchung ergeben, daß das Akumen, das wir in Mark. 7, 1—23 suchten und dessen sein sollende Existenz uns die Situation im Eingange sicher machte, in dieser ganzen Perikope nicht zu finden ist. Von den beiden Ansätzen, die beim ersten oberflächlichen Blick als die Akumina erscheinen, erwies sich bei näherer Prüfung keins als das richtige.

---

1) *ἀφεδρών* Abort; es kommt sonst nicht vor, aber mit dem Wort ist gemeint *ἄφοδος* latrina. Vgl. Holtzmann, Handkommentar 3. Aufl. S. 143. Wellhausen erklärt es als Darmkanal. D liest *ὀχετόν*; damit

Sollten etwa diese beiden Konkurrenzakumina bewußt das richtige verdrängt haben? Oder ist es über dem eingefügten andern Gut nur vergessen worden und spurlos verschwunden? Wie mag es wohl ausgesehen haben? Das soll uns die folgende Untersuchung zeigen.

Worte Jesu über die kultische Reinheit finden wir noch in den Redekompositionen gegen den Pharisäismus. Markus zeigt hier nur einen schwachen Ansatz zu einer Komposition Kap. 12, 38—40. Eine Beziehung auf die kultische Reinigung (Händewaschen u. ä.) ist nicht darin. An derselben Stelle bringt Lukas (20, 45—47), Markus folgend, auch nur eine sehr kleine Rede, die das Gut des Markus vollständig wiedergibt. Die ausführlichste Komposition hat an dieser Stelle aber Matthäus geschaffen aus Markus und Q (Matth. 23, 1—36); Sondergut darin ist 15—22. Es findet sich in diesem Redenkomplex ein Wort über kultische Reinheit in den Versen 25—26.

25. *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.*

26. *Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν.*

V. 27—28 ist nicht mehr hierher zu beziehen, wenn dort auch von einem *ἔξωθεν* und *ἔσωθεν* die Rede ist und von der *πᾶσα ἀκαθαρσία*, von der die Gräber starren. Die Worte von den Gräbern aber sind ad vocem *ἔξωθεν* und *ἔσωθεν* in 25—26 hier angefügt. Das tertium comparationis ist aber nicht die kultische Reinheit, sondern die Heuchelei der Pharisäer, deren wahres Wesen man nicht kennt, wie man von der Außenseite der Gräber nicht auf ihren Inhalt schließen kann. (Siehe z. St. Klostermann in Lietzmanns Handbuch zum N. T.). Die *ἀκαθαρσία* ist hier im Munde Jesu gar keine kultische *ἀκαθαρσία*; Matthäus hat sie aber vielleicht schon so aufgefaßt.

---

würde wohl Darmkanal gemeint sein. Das ist aber keine Weiterführung des Bildes, da die *κοιλία* schon erwähnt ist.

Auch bei Lukas finden wir eine entsprechende große Redekomposition gegen die Pharisäer, freilich an einer andern Stelle 11, 37—54, welche inhaltlich der matthäischen entspricht. Hier findet sich auch das Logion über die kultische Reinheit, das Matthäus (V. 2●—26) zeigte und das also aus der Spruchquelle stammt. Lukas hat seine große Komposition nicht wie die kurze, wo er dem Faden des Markus folgte, und wie auch Matthäus die seinige nach Markus anschloß, an das Streitgespräch über den „Davidssohn oder Davidsherrn" angefügt, sondern er stellt eine eigene Situation und Veranlassung an die Spitze. Aus diesem Grunde und zugleich, weil, wie wir im Kap. 15 sahen, Matthäus die Worte in der Lage eines kasuistischen Gespräches dramatischer zuspitzt, haben wir den lukanischen Text zugrunde zu legen. Er lautet in Kap. 11 wie folgt:

37. *Ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι ἐρωτᾷ αὐτὸν Φαρισαῖος ὅπως ἀριστήσῃ παρ' αὐτῷ· εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν.*

38. *ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου.*

39. *εἶπεν δὲ ὁ κύριος πρὸς αὐτόν· νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας.*

40. *ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν;*

41.[a] *πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην,* | [b] *καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν.*

42. *ἀλλὰ οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον καὶ πᾶν λάχανον, καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ· ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι. κτλ.*

Die Situation ist trotz des typischen *ἐρωτᾷ αὐτὸν Φαρισαῖος* durchaus deutlich und klar. Jesus, zu Gaste geladen, verletzt selber das Gebot der kultischen Reinigung vor der Mahlzeit. Diese besteht in einem *βαπτίζειν*, Waschen der Hände und Füße. So wird es Lukas verstanden haben. Der Pharisäer wundert sich unwillig (*θαυμάζω* hat einen scharfen Ton, vgl. den Eingang des Galaterbriefes), und Jesus muß sich äußern. Es

müßte jetzt ein Apophthegma folgen, dessen Akumen auf die kultische Waschung des Körpers vor der Mahlzeit ginge. Was aber Lukas zunächst in V. 39 bringt, hat seine Spitze gar nicht in Beziehung auf die Versäumnis Jesu. Es bezieht sich vielmehr auf die kultische Sauberhaltung des Eßgeschirres aber nicht ein *βαπτίζειν* des Körpers. Ferner müssen wir denselben Zweifel hegen wie in Mark. 7, daß wir nicht annehmen können, daß Jesus auf das *θαυμάζειν* seines Gastgebers sofort eine so furchtbar grobe Antwort sollte gegeben haben: „Innen strotzt es bei euch Pharisäern voll Raubes und Bosheit."

V. 39 ist also als zur Situation nicht passend auszuscheiden. Gestützt wird das Recht dazu noch durch den Umstand, daß dieser Vers von Matthäus (23, 25) gleichfalls gebracht wird, also Q angehört, während die Situation lukanisches Sondergut ist und nach V. 39 wieder lukanisches Sondergut folgt, mithin V. 39 aus Q. eingesprengt ist.

Die Verse 40 und 41, (Matthäus hat sie nicht, also Sondergut des Lukas), beginnen mit einer neuen Anrede *ἄφρονες* und heben sich schon dadurch vom vorhergehenden ab. Auch den folgenden Versen (42ff.) gegenüber ist die Naht deutlich erkennbar; sie haben wieder eine eigene Anrede *ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις* und gehören abermals zu Q (= Matth. 23, 23). Untersuchen wir zunächst, ob das Akumen zu unserer Situation in 42ff. steckt, so sehen wir auf den ersten Blick, daß es nicht darin enthalten sein kann. Denn es handelt sich in diesen Versen um eine Gerechtigkeit, die auf das genaueste Minze, Raute und alles Gemüse für Gott verzehntet, aber an seinem Gericht und seiner Liebe vorübergeht. Also um eine Stellung Jesu zu den Tempelabgaben u. ä. Vielmehr wird es schon von vornherein klar sein, daß das Akumen, weil ja die Situation lukanisches Sondergut war, auch in dem lukanischen anderen Sondergute wird stecken müssen, also in den Versen 40 und 41.

Und so ist es auch, wenngleich in der uns vorliegenden Textform diese Verse die Situation noch nicht scharf treffen; es sind nämlich noch fremdartige, störende Bestandteile darin. Einmal die Anrede *ἄφρονες*, die sich ja als schriftstellerischer Zusatz

ohne Bedenken streichen läßt, und dann gibt besonders der erste Halbvers 41 πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην einen schweren Anstoß. In dieser lukanischen Textform gibt die Satzfolge gar keinen klaren rechten Sinn; 41ᵃ stört den Zusammenhang. In 40 heißt es doch, daß Gott alles geschaffen habe, das Äußere wie das Innere. Die Folgerung daraus gibt in einer Aussage 41ᵇ: beides, alles ist rein, weil es denselben Schöpfer hat. Auch grammatisch ist die Satzkonstruktion 40 + 41 unmöglich. Welche ungeheure sprachliche Härte, daß die zusammengehörenden Sätze, die rhetorische Frage (40) und die folgernde Aussage (41ᵇ), getrennt und zerrissen werden durch den Imperativ (41ᵃ)! Hier handelt es sich doch nicht um Almosengeben, sondern um die kultische Reinigung! So verrät sich 41ᵃ als Einschub des Kompositors und ist aus dem Zusammenhang herauszuheben. Hier hat es keine Stelle.

Ist aber 41ᵃ gestrichen, so zeigt sich, daß wir unser Akumen vor uns haben, das nun, noch abgesehen von einigen kleinen Unstimmigkeiten, schon sehr schön auf die Situation paßt.

Der Pharisäer wundert sich darüber, daß Jesus die kultische Reinigung vor der Mahlzeit unterläßt, und Jesus antwortet ihm: Hat nicht Gott alles geschaffen (das Äußere wie das Innere)? Siehe alles ist auch rein. Auf eine redigierende Hand stößt man bei der Fassung πάντα ὑμῖν καθαρά ἐστιν. Und zwar wurde sie für Lukas nötig durch die Einsprengung von 41ᵃ; denn dieses Sätzchen soll bewirken, daß 41ᵇ nicht Folgerung von 40, sondern eben von dem eingeschobenen Gedanken 41ᵃ wird. Nach der Meinung des Lukas heißt also das Wort: Gebet in bezug auf das Darinseiende (was in der Schüssel ist) Almosen; die Folge wird sein, daß euch alles rein ist (beides: die äußerlich kultisch gereinigte Schüssel und ihr Inhalt, die Speise).

Da, wie wir gezeigt haben, aber 41ᵇ die folgernde Antwort der rhetorischen Frage 40 ist und allein die Stellung Jesu zu der Veranlassung im Eingang der Perikope bezeichnet, so haben wir auf eine Fassung zu schließen, die, wenn wir das ὑμῖν beibehalten — wobei Jesus seine Antwort an die Tischgesellschaft richtet — lauten muß πάντα ὑμῖν καθαρὰ ἔστω: Alles soll euch rein sein. Oder wenn wir das ἐστίν beibehalten wollen

— wobei Jesus von sich eine Aussage machen würde — *πάντα μοι καθαρά ἐστιν.* Die weit größere Wahrscheinlichkeit hat der erste Fall. Außerdem ist noch stark in Zweifel zu ziehen, ob das *ἔξωθεν* und *ἔσωθεν* ursprünglich in diesem Apophthegma gestanden hat. Es paßt sehr gut in das Wort über die kultische Reinigung der Speisegeräte aus Q, aber schlecht auf die Situation des Händewaschens. Da der Spruch aus Q unmittelbar vorangeht, wird es daher als Erläuterung eines ursprünglichen *πάντα* von Lukas eingefügt sein. Wir haben also Gründe, das *ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν* gleichfalls zu streichen.

Das ursprüngliche Apophthegma Jesu, so wie Lukas es vielleicht noch in der Tradition des Paradigmas vorgefunden hat, würde man sich also ungefähr so zu denken haben:

Ist nicht alles, was (der Vater) geschaffen hat, rein? Siehe, alles soll euch rein sein!

Diesen Sinn hat es zweifellos gehabt. Die genaue Textform können wir freilich mit akkurater Sicherheit nicht mehr feststellen. Und was uns aus diesem kleinen Worte Jesu hervorleuchtet, das ist eine königliche Selbstverständlichkeit, eine edle Unbekümmertheit, die hoch erhaben ist über dem kleinlichen Schulgezänk pharisäischer Frömmigkeit, ein Standpunkt, der weit unter seinen Füßen hat den kultisch-ethischen Schacher der Schulen eines Hillel und Schammai, eine Kühnheit und ein Freimut, den freilich eine *σκολιὰ γενεά* wie diese Schriftgelehrten nicht verstand.

Wir hatten schon auf ein zweites Wort Jesu, in dem eine Beziehung auf die kultische Reinheit steckte, hinzuweisen, das aus der Spruchquelle stammt Matth. 23, 25 = Luk. 11, 39. Es gehört der Polemik gegen die Pharisäer an und bezieht sich nicht auf die kultische Waschung des Körpers, sondern der Speisegeräte. Aber das Akumen ist hierin nicht die kultische Reinigung als solche, zu der Jesus seine Stellung nehmen würde, sondern die religiöse Kurzsichtigkeit und Erbärmlichkeit des Pharisäers, der sich an ihr genügen läßt, während er doch an dem Schwersten in der Religion, an Gericht und Liebe Gottes, vorübergeht. Ob Q das Wort schon in sekundärer Bildung bringt, zu untersuchen,

ist uns nicht möglich. Was wichtig für uns ist, ist dieses: daß auch hier der über das pharisäisch-jüdische Niveau der kultischen Reinigung hocherhabene Sinn Jesu hindurchleuchtet, derselbe Sinn, den uns unser Apophthegma über die körperlich-kultische Reinigung zeigte. Außerdem haben wir ja noch in dem zweiten Konkurrenzakumen, das Mark. 7, 15 brachte, ein Logion Jesu, das sich auf die levitischen Speisegebote bezieht. Vielleicht hat es schon die Überlieferung zu der Fassung (*εἰσπορεύεσθαι* und *ἐκπορεύεσθαι*) geformt, die Markus zu seiner drastischen Deutung Anlaß gibt. Jedenfalls deckt sich der Sinn dieses Wortes vollkommen mit dem lukanischen Apophthegma. Nur daß das lukanische eine affirmative Form zeigt (*πάντα ὑμῖν καθαρά ἐστιν*), während das Logion der Spruchquelle die Meinung Jesu über die levitischen Speisegebote in der Negation ausdrückt (*οὐδέν ἐστιν . . . ὃ δύναται κοινῶσαι . . .*). Doch wirkt dieses Logion wegen seiner negativen Form und besonders durch die Spezialisierung *ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν* lange nicht so scharf wie das lukanische Apophthegma.

So zeigt sich deutlich, daß für Jesus das Gesetz Mosis in bezug auf seine Reinheitsgebote nicht mehr verbindlich ist. Denn mit diesen beiden Aussprüchen (Mark. 7, 15 und Luk. 11, 41[b]) hebt er die Vorschriften des Lev. 11 [1]) auf.

Es bleibt uns nunmehr noch eine Aufgabe, den literarhistorischen Weg zu verfolgen, den das Apophthegma Jesu, wie wir es durch die literarkritische Analyse gewonnen haben, in der Verarbeitung in den evangelischen Berichten genommen hat. Wir müssen also unsern Weg, freilich unter andern Gesichtspunkten, wieder rückwärts machen.

Wir haben das Apophthegma bei Lukas gefunden, eingebettet in den Redenkomplex gegen die Pharisäer. Die Situation, mit der Lukas die Rede einleitet, zeigte uns die Spur, es aufzufinden. Demnach müßte diese einleitende Situation schon in der Tradition mit dem Apophthegma fest verbunden gewesen sein, und wir

1) Vgl. Feine, Theol. des N. T. 1912², S. 41.

hätten hier ein vollständiges Paradigma vor uns, das Lukas herangezogen hat. Sind aber die Verse 37—38 nicht doch bloß der schriftstellerische Rahmen, den Lukas frei geschaffen hat, nur um den ganzen Redenkomplex gegen die Pharisäer passend einzuleiten? Nein, das sind sie auf keinen Fall; denn sie verhalten sich spröde gegen die Situation, die ein solcher Redenkomplex voraussetzen würde. Sollte Lukas, der doch, wo er selber stilisiert (vgl. Prolog), es nicht so gedankenlos tut, wirklich aus freier Hand einen so unpassenden Rahmen geschaffen haben, in welchem Jesus, von einem Pharisäer zu Gaste geladen, dort durch eine lange, donnernde Strafrede, in der er alle Sünden der Pharisäer aufzählt, seinen Gastgeber so verletzt und bloßgestellt habe? Solch einen Rahmen hätte Lukas, frei schriftstellernd, sicher nicht geschaffen, um seiner Redenkomposition den passenden Hintergrund zu geben. Nein, er hat in der Tradition diesen Rahmen vorgefunden, wo er mit dem Apophthegma (*πάντα ὑμῖν καθαρά*) über die kultische Reinheit verknüpft war, und dieses Paradigma hat er benutzt, um bei dieser Gelegenheit Jesu ganze Stellung zum Pharisäismus, durch das, was er aus Q dazu schöpfte, mithineinzupacken, und so hatte er eine ganze Rede des Herrn geschaffen.

Aber noch ein anderer Umstand wird ihn dazu bewogen haben, das Paradigma zu sprengen. Wie wir schon hervorgehoben haben, dieses Wort ist unglaublich kühn und selbst für einen Heidenchristen, Lukas, noch zu hoch. Er macht es sich deutlich, indem er es auf sein Verständnis herabzieht. Zunächst brachte er sofort hinter der Situation des Paradigmas ein Wort aus Q über die kultische Säuberung der Speisegeräte in der pharisäischen Frömmigkeit. So verbreiterte er sich zugleich die Situation. Denn das lag ihm nahe, da Jesus zu einer Mahlzeit geladen war und bei der Frage des Pharisäers mit seiner Antwort — so machte sich Lukas das deutlich — an das, was ihm am nächsten stand, die Speisegeräte auf dem Tische, *ποτήριον* und *πίναξ*, anknüpfen müßte. Und in dieser Beleuchtung wurde ihm nun auch das Apophthegma deutlich. Für Gott soll das „außen" und „innen", das *ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν*, da sein! Ihr Phari-

säer aber gebt ihm nur beim ἔξωθεν die Ehre, indem ihr eure Schüsseln äußerlich in einem kultischen Akte reinigt. Nein, das ist ja lange nicht genug; der wahre Dienst, den Gott verlangt, geht auf das ἔσωθεν. Erweist euren rechten und vollständigen Gottesdienst, indem ihr auch den Inhalt der Schüssel für Gott hergebt und zwar als Almosen (πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην). Dann erst habt ihr das ganze Gebot erfüllt; dann erst ist euch alles rein. Daß Lukas es so gemeint hat, geht auch noch aus 42[b] hervor, wo es nach Q heißt ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι. Was ihr tut, wäre schon recht, doch es ist lange nicht alles.

Den Standpunkt Jesu hat Lukas damit natürlich nicht erfaßt; er hat das Wort auf seinen eigenen Standpunkt (Almosen geben, den Armen Gutes tun ist ein rechter Gottesdienst) herabgezogen, freilich ohne es zu wollen.

Wenden wir uns nun zu der Markusperikope, von der wir ausgegangen sind. Auch hier fanden wir ein Paradigma über die kultische Waschung vor der Mahlzeit, dessen Akumen aber nicht bloß wie bei Lukas verschüttet war, sondern überhaupt verschwunden. Die eröffnende Situation zeigt eine Nuance. Nicht Jesus selber, sondern die Jünger verletzten das Gebot der kultischen Reinigung. Ob Markus hier eine Änderung vollzogen hat, weil sein religiöses Bewußtsein eine solche Aussage von Jesus selber doch schon schlecht vertrug, oder ob schon die Tradition, die ihm vorlag, das Paradigma auch in dieser zweiten Fassung zeigte, können wir nicht mehr ausmachen. Mir scheint es immerhin im höchsten Grade wahrscheinlich zu sein, daß Markus und Lukas dasselbe Paradigma aus der Tradition abfingen; ob sie es in zwei Fassungen hörten, deren Einleitungen eine Nuance zeigten, darauf kommt ja nicht viel an. Daß nun das Apophthegma von Markus fortgelassen wurde, mag zwei Gründe haben. Einmal war es, wie wir gesehen haben, ja verhältnismäßig sehr klein an Umfang und konnte durch das größere Konkurrenzakumen, das Mark. V. 15 bringt, leicht vollständig zur Seite gedrängt werden, und zweitens mußte sich ein Judenchrist Markus an einer Aussage πάντα ὑμῖν καθαρά eben noch mehr stoßen als Lukas.

Solch ein Gebot konnte er dem Herrn doch nicht zutrauen! Das Paradigma, das es enthielt, muß er in der Tradition vorgefunden haben, das zeigt ja die Benutzung seiner Veranlassung. Aber das Apophthegma muß er für eine falsche schlechte Überlieferung gehalten haben; er glaubte es durch andere Worte Jesu ersetzen zu müssen, die ihm die Stellung Christi weit treffender zum Ausdruck zu bringen schienen. So führte er die beiden Konkurrenzakumina ein, von denen er das erste aus Jes. 29, 13 gewann — wahrscheinlich fand er dieses Wortzitat schon im Paradigma vor — das zweite einem Worte Jesu über die Speisegebote entnahm; das richtige Akumen ließ er ganz fallen. Zugleich gewann er hierdurch eine Redekomposition; denn zu dem ersten 7, 8 brachte er einen Fall des *κορβᾶν* (wahrscheinlich schon in der Form des Paradigmas fest geworden), und die Veranlassung der Äußerung Jesu hierzu setzte er in Worte Jesu um; das zweite, wo ihm die Hauptsache die Differenzierung des *ἔξωθεν* und *ἔσωθεν* war und ihn deshalb am richtigen Verständnis hinderte, sah er als *παραβολή* an, und diese Tatsache verlockte ihn dann noch, die unglückliche Geschichte seiner Deutung zu geben. Diese Deutung entnahm er inhaltlich der urchristlichen Gemeindeethik, indem er deren Lasterkatalog als schon auf den Herrn zurückgehend ansah.

Hier drängt das Ergebnis der Arbeit zu einem Ausblick ins Weite. Nach der Passion Jesu war der Schwerpunkt seines Wirkens zunächst von Galiläa nach Jerusalem verlegt. Welch eine Spannung erwuchs hier zwischen dem prophetischen Geiste Jesu und dem kleinlichen Gesetzesgeiste der vom rabbinischen Gesetzeseifer erzogenen Juden, die sich der Christengemeinde anschlossen. *Πάντα ὑμῖν καθαρά*! das konnte man hier noch nicht fassen. Welche mannigfaltigen Gebilde hat doch die Geschichte auf diesem judenchristlichen Boden geschaffen, die diese Spannung auflösen wollten! Und doch, alle diese „Kompromisse" hatten keine Lebenskraft. Wo blieben Ebioniten und Nazoräer! Die Zukunft gehörte dem Manne, den und der Jesu Geist am reinsten erfaßt hatte, der mit kühnem Schnitt sich von Gesetz und pharisäischer Kultfrömmigkeit löste, weil er in Christo des Gesetzes Ende sah, dem

Paulus [1]). Aus Jerusalem ist uns ein Reflex jener Spannung in den Acta aufbewahrt, wo in dem Führerjünger Petrus, den das Judentum schon zu sehr herumgebogen hatte, in einer Vision das Verständnis Jesu, wie es unser Apophthegma zeigte, aufleuchtet (Apg. 10, 15): ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ μὴ κοίνου. Sollte diesem Worte nicht eine Erinnerung an unser Apophthegma zugrunde liegen?

Doch bleiben wir bei Markus. Nach dem judenchristlichen Verständnis, das Markus von der Stellung Jesu zur kultischen Reinheit hat, ist Jesus schon bedenklich auf das Niveau der pharisäischen Kasuistik herabgesunken; er spielt hier den Moses gegen die παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων aus, er bewegt sich besonders in der Deutung in dem sehr jüdischen Tone, den man in den Rabbinenschulen liebte. Wir haben ein treffendes Beispiel dazu, wie dieses Verständnis Jesu in der Folgezeit immer mehr jüdisch wurde. Es steht im Talmud Bab. Aboda Zara 16^{b}, 17^{a} [2]):

„Unsere Rabbiner haben gelehrt: Als R. Eliezer wegen Häresie gefangen gesetzt worden war ... versammelten sich seine Schüler bei ihm, um ihn zu trösten. ... Da sagte R. Aqiba zu ihm: Rabbi, erlaubst du mir, dir ein Wort von dem zu sagen, was du mich gelehrt hast? Er antwortete: Sage es. Da sagte er zu ihm: Rabbi, vielleicht ist Häresie an dich herangetreten und hat dir gefallen und bist du deswegen gefangen gesetzt worden. Er antwortete: Aqiba, du hast mich erinnert. Als ich einmal auf der oberen Straße von Sepphoris wandelte, traf ich einen von den Schülern des Ješu von Nazareth, namens Jaakob aus Kephar Sekhanja. Der sagte zu mir: In eurer Tora ist geschrieben (Deut. 23, 10): „Du sollst nicht Buhlerinnengeld (in das Haus Jahves) bringen." Darf man daraus einen Abort für den Hohenpriester machen? ... So hat mich Ješu von Na-

1) Dr. Dibelius macht mich auf Röm. 14, 20 aufmerksam. Da das πάντα μὲν καθαρά hier konzessiv als gültig vorausgesetzt ist, so ist es Zitat unseres Apophthegmas. Eine Erinnerung an das Apophthegma dürfte auch in Tit. 1, 15 zu sehen sein.

2) Text nach Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, Leipzig 1910, S. 24 f.

zareth gelehrt: Von Buhlerinnengeld ist es gesammelt; zu Buhlerinnengeld soll es wieder werden (Mich. 1, 7); vom Ort des Schmutzes kam es und zum Ort des Schmutzes soll es gehen. Und das Wort gefiel mir. Deshalb bin ich wegen Häresie gefangen gesetzt worden."

Wahrscheinlich hat den Jaakob von Kephar Sekhanja Mark. 7, 18—19 zu dieser Weiterbildung eines Jesuswortes verleitet.

Über Markus hinaus bezeichnet die nächste Stufe der Entwicklung von der Höhe des ursprünglichen Jesuswortes nach abwärts das Matthäusevangelium. Matthäus hat die ganze Komposition von Markus übernommen, sie überdies noch durch zwei Logien erweitert, all ihre Nähte und Härten in den Übergängen verwischt und eingearbeitet. Dazu vergleiche man u. a. nur die Veranlassung, wo die Frage der Pharisäer sofort lautet: Warum übertreten deine Jünger die Gebote der Ältesten? Denn sie waschen nicht die Hände. Der Schwerpunkt ist also hier von dem konkreten Anlaß ganz weggerückt in eine generelle Stellung zu den *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων*. Im folgenden steht Jesus schon vollkommen auf dem Niveau eines streitenden Schulhauptes. Das Gespräch ist geschickt dramatisiert. Auf die Anklage der Pharisäer: Warum übertreten deine Jünger die Gebote der Ältesten, setzt Jesus gleichfalls eine Anklage dagegen, die aber weit schwerer wiegt: Ihr übertretet das Gebot Gottes. Die Basis, auf der die ganze Problemstellung sich erhebt, ist also die Überzeugung, daß alleinige Norm in kultischen und sittlichen Vorschriften das Gesetz gibt. Die kleinlichen Weiterbildungen des Gesetzes hebt Jesus auf. Hier erscheint er als der Reformator des Judentums, der dem Gesetze wieder zu seinem Rechte verholfen hat.

Und doch haben unsere Synoptiker, obwohl sie alle drei in absolgender Stufe (Lukas, Markus, Matthäus) das Apophthegma Jesu über die kultische Reinheit von seiner kühnen Höhe auf ihr zeitgenössisches Niveau und ihr eigenes Verständnis herabgedrückt haben, das immerhin nur darin getan, daß sie den Gesichtspunkt verschoben, indem sie ihn auf ihnen näherliegenden Logienstoff rückten. Keineswegs haben sie aber frei geschaffen, um Jesus in seiner

Stellung zu der Frage der kultischen Reinigung in ihrem Lichte zu zeigen. Diese letzte Stufe der Entwicklung finden wir erreicht in einem Papyrusfragment aus einem außerkanonischen Evangelium, das Grenfell und Hunt im Dezember 1905 bei ihren Ausgrabungen in Oxyrhynchus entdeckt haben (Oxyrhynchus Papyri Bd. V, Nr. 840)[1]. Es ist ein einzelnes, sehr kleines Blatt (8,8 × 7,4 cm die Maße des Pergaments; 5,5 × 5,2 cm die des Schriftraumes), das 45 Zeilen enthält, und zwar auf der einen Seite 22, auf der andern 23. Nach dem Schriftcharakter gehört es dem 4. Jahrhundert an, das 5. bleibt offen.

Nach ein paar erhaltenen Zeilen (1—7) einer Rede gegen die Übeltäter (?) folgt eine Perikope, welche die Stellung Jesu zur kultischen Reinheit zeigt, und zwar in einem Streitgespräch, das der Herr mit einem pharisäischen (?!) Hohenpriester Levi[2]) über das Tempelritual der kultischen Reinigung führt. Jesus betritt mit seinen Jüngern das ἁγνευτήριον[3]) des Tempels und

1) Ich zitiere den Text nach der Rezension von H. B. Swete in H. Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 31, S. 4 f. Dort findet man auch weitere Literatur verzeichnet.

2) Wahrscheinlich soll der Name so lauten; er ist stark verstümmelt.

3) Es herrscht eine wissenschaftliche Kontroverse, ob die Lokalschilderung des Tempels zu Jerusalem, wie sie uns hier entgegentritt, eine historisch genaue sei. Schürer hat das bestritten und zwar mit den besten Gründen. Preuschen gibt sich (Zeitschrift für ntl. Wissenschaft 1908, S. 1 ff.) die größte Mühe, die Situation als auf genauer Ortskenntnis beruhend, als historische Schilderung zu halten. Den höchst sekundären Charakter dieser apokryphen Evangelienerzählung merkt man aber doch bei jeder Zeile, und was hier an lokaler Kenntnis des Tempels vorausgesetzt ist, konnte m. E. selbst ein heidenchristlicher Verfasser der Perikope, der die LXX gelesen hatte, recht schön so darstellen, ohne irgendeine andere Quelle oder einen Augenzeugen dafür zu haben. Mit ἁγνευτήριον hat er das „Heilige" des salomonischen Tempels gemeint, das nur den Priestern zugänglich war, wie er in den LXX las, in das aber der Heiland als Hoherpriester (vgl. Hebräerbrief) und seine Jünger selbstverständlich eintreten können, um die heiligen Geräte und Symbole da zu beschauen. Mit λίμνη τοῦ Δαυείδ — es ist fast komisch, worin die Erklärer nicht alles diese λίμνη τοῦ Δαυείδ suchen und finden — meint er natürlich das „eherne Meer" 1 Kön. 7, 23, das Salomo errichten ließ. Eine Verwechslung dieser beiden „christlichen" Könige darf man ihm schon zugute halten. Bei alledem denkt er höchstwahrscheinlich an

wandelt mit ihnen da zwischen den heiligen Geräten herum. Da tritt ein Pharisäer, der (im griechischen Text ohne Artikel) Hohepriester Levi, auf ihn zu und fragt ihn, woher er die Befugnis habe, ohne den vorgeschriebenen Kleiderwechsel und die Waschungen erfüllt zu haben, den Tempel, „diesen reinen Ort", mit Schmutz bedeckt zu betreten und so die heiligen Geräte anzuschauen. Der Heiland steht still und fragt seinerseits den Hohenpriester: Bist du denn rein? Jener bejaht es, indem er die vorgeschriebenen kultischen Reinigungsvorschriften aufzählt, die er prompt erfüllt habe (*λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος· Καθαρεύω· ἐλουσάμην γὰρ ἐν τῇ λίμνῃ τοῦ Δαυείδ καὶ δι' ἑτέρας κλίμακος κατελθὼν δι' ἑτέρας ἀ[ν]ῆλθον, καὶ λευκὰ ἐνδύματα ἐνεδυσάμην καὶ καθαρά, καὶ τότε ἦλθον καὶ προσέβλεψα τούτοις τοῖς ἁγίοις σκεύεσιν.* Zeile 24—30). Der „Heiland" aber ruft ein Wehe über seine Blindheit und beweist ihm, daß er kultisch *καθαρός* überhaupt nicht sein könne; denn durch Hunde und Schweine sei das Leitungswasser (*τὰ χεόμενα* 32) verunreinigt worden, und überdies sei seine äußerliche Reinigung nicht besser als die der Dirnen und Flötenspielerinnen[1]) (36), die sich wüschen, abrieben und schmückten, nur um der Wollust der Menschen willen. Um rein zu werden, bedürfe es des Bades in einem ganz anderen Wasser, dem Wasser des Lebens. Dieses hätten er und seine Jünger ... (*ὁ σωτὴρ πρὸς αὐτὸν ἀπο[κρι]θεὶς εἶπεν· Οὐαὶ τυφλοὶ μὴ ὁρῶντ[ε]ς· σὺ ἐλούσω τούτοις τοῖς χεομένοις ὕ[δ]ασι[ν], ἐν οἷς κύνες καὶ χοῖροι βέβλην[ται] νυκτὸς καὶ ἡμέρας, καὶ νιψάμε[ν]ος τὸ ἐκτὸς δέρμα ἐσμήξω, ὅπερ [κα]ὶ αἱ πόρναι καὶ α[ἱ] αὐλητρίδες μυρί[ζ]ου[σαι κ]αὶ λούουσιν καὶ σμήχουσι [καὶ κ]αλλωπίζουσι πρὸς ἐπιθυμί[αν τ]ῶν ἀνθρώπων, ἔνδοθεν*

---

einen heidnischen (ägyptischen) Tempel, nach dem er sich die Situation konkret ausmalt. Doch eine längere Erörterung geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

1) *πόρναι καὶ αὐλητρίδες* scheint in den außerkanonischen Evangelien eine stereotype Wendung für eine verachtete Menschenklasse zu sein. Vgl. aus dem Hebr. Evgl. (in Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 8, S. 7, Nr. 15) *τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων.* Wie anders als der Standpunkt der Verachtung, der sich in diesen Worten ausspricht, war die Stellung Jesu zu Zöllnern und Sündern!

δὲ ἐκεῖ[ναι πεπλή]ρω⟨ν⟩ται σκορπίων, καὶ [πάσης ἀδι]κίας. ἐγὼ δὲ καὶ οἱ [μαθηταί μου], οὓς λέγεις μὴ βεβα[μμένους, βεβά]μμεθα ἐν ὕδασι ζω[ῆς αἰωνίου τοῖς κα]τελθοῦσιν ἀπὸ [τοῦ] [θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. ἀλ]λὰ οὐαὶ [τ]οῖς ... Zeile 30 bis 45).

Man sieht deutlich, daß hier Jesus über den Horizont des Pharisäers eigentlich nicht hinauskommt; er bleibt auf dem Niveau einer kultischen Reinheit stehen. Und von diesem Boden aus bekämpft er sie. Auch einem Pharisäer konnte der Gedanke kommen: ist das Wasser, das ich für meine kultische Reinigung gebrauche, wirklich rein; wird es nicht auf seinem langen Wege, den die Wasserleitung vom Gebirge nimmt, durch unreine Tiere verunreinigt? Genügt das Wasser allen Anforderungen, die das Gesetz an ein reines Wasser stellt? Von denselben Anforderungen aus, die der Pharisäer eigentlich stellen müßte, läßt unser Fragment Jesus dem Pharisäer beweisen, daß seine kultische Reinigung nicht genüge, daß es einer besseren bedürfe, der christlichen Taufe. Denn damit werden die ὕδατα τῆς ζωῆς gemeint sein.

Deutlich liegt jetzt der geschichtliche Prozeß vor uns, durch den das Verständnis Jesu in seiner Stellung zur kultischen Reinigung ging. Der Herr hat ein kühnes Wort gesprochen, hoch über dem Standpunkt seiner Zeit, ein Wort, welches die ganze jüdisch-pharisäische Frömmigkeit tief unter sich ließ. Diese aber wie auch die von den LXX beeinflußte Frömmigkeit der christlichen Gemeinden war noch eine gewaltige Macht, und während beides zusammenstieß, der prophetische Geist der Freiheit Jesu und der Geist des Gesetzes, erreichte zwar das Judenchristentum eine höhere Stufe als die pharisäische, drückte aber den absoluten Hochpunkt, den Jesus erreicht hatte, herab. Das geschah, indem man die Stellung Jesu verengte durch die spezialisierte Beziehung auf das Problem: kanonisches Gesetz oder παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων, und indem man Jesus darin als den zeigte, der die ἐντολὴ τοῦ θεοῦ verteidigt gegenüber allen sekundären Menschensatzungen; oder auch indem man durch das Kunstmittel der Allegorese Jesus hinstellte als den, der eben in dem tieferen

und allein richtigen Sinne gegenüber aller blinden Kurzsichtigkeit der alles wörtlich nehmenden Juden, alle Gerechtigkeit des Gesetzes, auch die der kultischen Reinigungsvorschriften erfüllt habe. Dies war der Ausweg des Heidenchristentums und sein Verständnis Jesu. Und diesen Standpunkt, den Standpunkt des Hebräer- und Barnabasbriefes, scheint mir eben auch unser Evangelienfragment einzunehmen.

Daß aber trotz aller dieser entgegenstehenden Tendenzen das Apophthegma Jesu sich dennoch in unsern Evangelien — wenn auch in der Verschüttung des Lukas — erhalten hat, das ist ein hervorragender Erweis der Güte der synoptischen Tradition und des an die Autorität des *ὁ κύριος λέγει* gebundenen Gewissens.

2.

Geibel als religiöser Dichter.

Von

Prof. Dr. Aug. Hildebrand in Dortmund.

Am 6. April dieses Jahres sind dreißig Jahre verflossen, seit Emanuel Geibel in Lübeck seine Augen schloß. Er ist uns in der Zeit seither nicht kleiner, sondern eher größer geworden. Zumal als religiöser Dichter hat er fortschreitend mehr Liebe gefunden. Es wird sich geziemen, seiner gerade als eines solchen zu gedenken.

„Ich kann nicht hassen bloß und bloß verneinen,
Dies Herz bedarf's, zu lieben und zu glauben“ (I, 155.)

und

„... Zu bau'n, zu bilden, zu versöhnen,
Fürwahr, mir dünkt's ein besser Amt." (I, 228.)

Diese für das Fühlen und Handeln Geibels bezeichnenden Verse drücken am besten seine positive, optimistische Lebensanschauung aus. Diese selbst ruht auf einem sicheren Grunde, dem unerschütterlichen Glauben an einen Natur und Menschen durchdringenden Weltgeist, dessen Urgrund die Liebe ist. Nach Geibels Meinung hat das Leben des Menschen nur die eine Aufgabe:

„Streb' in Gott dein Sein zu schlichten,
Werde ganz, so wirst du stark:
All dein Handeln, Denken, Dichten
Quell' aus einem Lebensmark." (III, 71.)

Der Born der Dichtung also quillt ihm auch aus diesem einen Lebensmarke. Seine Muse frönt daher nicht der Menge, sondern er singt nur das, was Gott ihn lehrt im Herzen tragen. II, 99, 2. Von oben flammt in Feuerzungen die Dichterkraft herab auf den Dichter, wie beim Pfingstfest einst der Geist aufs Haupt der Jünger niederfuhr. Würdig solcher Weihe von oben ist nur das reinste Gemüt. Denn wenn mit Staube die göttlich entsprungene Seele befleckt wird, so zieht auch ein ewiges Gesetz sie wieder zum Staube zurück. Der Dichter ist ihm daher ein Hoherpriester und Seher, der Maß und Gerechtigkeit in freier Seele tragen muß. Wer so wie Geibel die Dichtkunst als ein ihm von Gott gegebenes Priester- und Seheramt auffaßt, dem muß alles Niedere fern bleiben, Körperschmerz, Sinnenbrunst, Unfrieden und Spott (I, 210). Er hat die heiligen Schätze des Geistes, Glaube, Liebe, Treue, Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit, zu hüten. Geibel hat dieses sein Ideal, das er von der Dichtkunst im Herzen trug, zu verwirklichen versucht. Sein Gebet, das er aus tiefster Seele an Gott richtet:

„Gib deinen Geist zu meinem Lied, daß rein es sei,
Und daß kein Wort mich einst verklage, sei du mit mir!" (II, 42.)

ist erfüllt worden. Seine ganze Dichtung trägt den Stempel der Reinheit; denn Frömmigkeit ist der Grundzug seines Charakters. Seine Dichtung ist im weiteren Sinne des Wortes religiös. Daß seine Naturlieder religiös gefärbt sind, braucht uns nicht

zu wundern. Aber auch seine Liebeslieder, ja seine Gedichte mit antikem Stoffe sind von Frömmigkeit durchtränkt. Selbst seine politischen und vaterländischen Lieder atmen Prophetengeist.

Es würde verkehrt sein, ihn irgendeiner Richtung zuzuzählen. Er selber beklagt sich in einem Briefe vom Jahre 1845 (abgedr. bei Heidelbach, Deutsche Dichter und Künstler in Escheberg, Marburg 1913, S. 164), daß er es mit seiner Richtung niemand recht machen könne, den Philosophen und Verneinern sei er zu christlich, den Pietisten und versteinernden Orthodoxen viel zu frei. Schon Lindenberg in seinem vortrefflichen Vortrage „Geibel als religiöser Dichter", Lübeck 1888, hat davor gewarnt, ihn in die Schablone irgendeiner kirchlichen Parteistellung einzuzwängen oder gar zwei ganz verschiedene, durch einen klaffenden Bruch voneinander geschiedene Dichter, einen jugendlichen Orthodoxen und einen gealterten Freidenker, anzuerkennen. Zu letzterer Meinung ist man bei einer oberflächlichen Betrachtung der Geibelschen Gedichtsammlungen gekommen. In den Junius- und den Neuen Liedern klingen die religiösen Motive am reinsten und stärksten durch, während sie in den Gedenk- und Spätherbstblättern nicht mehr im Vordergrund stehen, sondern eher ein polemischer Zug gegen Dogma und Kirche sich geltend macht. Doch aus dem Vorkommen eines Gedichtes in früheren oder späteren Sammlungen darf noch nichts für seine Entstehungszeit gefolgert werden, da Geibel früher entstandene Gedichte manchmal auch späteren Sammlungen einreihte. Ferner ist zu bedenken, daß sich die religiösen Gedichte über einen großen Zeitraum erstrecken, in denen die kirchlichen wie politischen Verhältnisse einer Wandlung unterliegen. In den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts wirft Geibel sich hauptsächlich den Verneinenden, den religiösen wie politischen, entgegen, besonders dem jungen Deutschland, den Revolutionären vom Schlage Herweghs, der wie in blinder Wut ausrief:

„Reißt die Kreuze aus der Erden!
Alle sollen Schwerter werden!
Laßt, o laßt das Verseschweißen,
Auf den Amboß legt das Eisen,
Heiland soll das Eisen sein!"

Er bekämpft Anschauungen wie die eines Ludwig Feuerbach, der seine Nation vom Wahn der Religion zu erlösen gedachte, dem das Christentum nur eine fixe Idee war, ein Traum des Geistes, aus dem erwachend der Mensch nur sich selber findet. Wenn später im Gegensatz zu dem christentumfeindlichen Zeitgeiste als ungesund wirkende Reaktion sich eine streng gläubige Partei mit pietistischer Färbung bildet, die alle edle weltliche Bildung verachtet, ferner wenn man dann versucht, Glauben und Wissen zu versöhnen, so muß dies natürlich auf Geibel wirken und seine Frontstellung ändern. Die Kirchenpolitik, die, anstatt die Pforten der Kirche breit und groß zu machen, um alle die Zerstreuten darin aufzunehmen, das Dogma ängstlich betont, verrammelt nach seiner Meinung allen denen die Tore, die echte Religion suchen und religiös empfinden. Er glaubt als Dichter hier ein versöhnendes Amt zu haben, wenn Welt und Kirche sich entzweien. „Denn dem Dichter ist es vergönnt, mit der Kraft der Empfindung den Zwiespalt auszugleichen und fromm ohne Bekenntnis zu sein, wenn er, der Formel entrückt, Menschen- und Völkergeschick an das Unendliche knüpft und im lebendigen Bild das Walten der sittlichen Mächte enthüllt.“ (Nachl. 262). Es würde nicht im Sinne Geibels sein, wollte man nach seinen Gedichten feststellen, wie sein Glaube mit dem Dogma zu vereinigen sei. Das aber darf von ihm gesagt werden, daß seine Frömmigkeit sich mit den Jahren vertieft hat und daß sein Glauben mit den Jahren gewachsen ist. Der Glaube ist ja nach seiner Meinung erst des Lebens Frucht, er muß im heißen Kampfe erkämpft werden; die Frömmigkeit muß erst ihre Proben bestehen.

Überschauen wir die innere Entwicklung des Dichters und seiner Frömmigkeit. Er ist in allem, selbst in den Schwächen unter den acht Kindern das getreuste Ebenbild, „der Abdruck“ seines Vaters, wie er selbst bei dessen Tode hervorhebt. Von ihm, dem evangelischen Pfarrer, erbt er die Begeisterung für Dichtkunst, Vaterland und Religion. Der Vater ist, wie der Sohn ihn schildert, „schriftgläubig, doch mild und jeder Verketzerung abhold“. Dies nimmt der Sohn als bestes Erbteil aus dem Pfarr-

hause mit. Das Theologiestudium, das er anfangs auf des Vaters Wunsch ergreift, gibt er bald wieder auf, doch nicht etwa, weil er im Glauben schwankend geworden wäre. Schon früh reizt es den Jüngling mehr, als Seher und Dichter seinem Volke ein Echo voll Musik zu hinterlassen, in Versen voll Wohllaut das zu sagen, was Gott ihm in die Brust legt. Die Autorität des kirchlichen Glaubens, das Erbe seines Vaterhauses, läßt ihn jedes Zweifels Schranke kühn übersteigen, er glaubt kampflos. Das ewig unbegriffene Geheimnis wird ihm Wahrheit durchs Gefühl (III, 168). Auch ist er noch zu kindlich harmlos und zu jugendlich fröhlich, um sich mit Zweifeln und grübelndem Tiefsinn zu plagen. In den Jugendbriefen an seine Mutter tritt das Vertrauen auf Gottes Führung als hervorstechender Zug entgegen; man hat aber öfter das Gefühl, daß er etwas ausspricht so, wie es wohl gute Tradition im Elternhause war. In seinen Jugendgedichten tritt das Religiöse nicht in den Vordergrund, es ist aber gleichsam indirekt aus ihnen zu erschließen, insofern als der junge Dichter alles Unfromme, ja jedes, auch das kindlichste und zarteste Gemüt nur irgendwie Verletzende ausschließt. Es spricht sich also in der Abwesenheit alles Unreinen aus, trotzdem der junge, durchaus leidenschaftlich veranlagte Dichter in Gefahr sein konnte, im übersprudelnden Lebensgefühl, in seinem Sturm und Drang die Grenze zu überschreiten. Trotz aller Freude, mit der der Jüngling sich in den Strom des ihn umbrausenden Lebens wirft, versinkt er nicht, trotz aller Kraft, die dem überaus starken und seinem Temperament nach zum Überschäumen geneigten Jüngling innewohnt, vertraut er nicht zu sehr seiner Kraft allein, sich als junger Titan fühlend, trotz des Weltschmerzes, der geistesmächtig die Literatur seiner Zeit durchzieht, läßt er sich nicht von den Zweifeln eines Lenau beirren oder von dem ironischen Spott eines Heine anstecken, wiewohl er sich diesen als Vorbild für seine Verse wählt. Diese Reinheit und Lauterkeit der Jugendgedichte, zu der sich harmlose Fröhlichkeit und Lebensbejahung gesellen, ist es gerade, die damals die Herzen aller stillen, nicht in Parteitendenzen befangenen Deutschen im Fluge gewann, obgleich ja ihre Schwächen, besonders der Mangel

an Originalität klar am Tage lagen. Sie hat ihren Ursprung in der Luft, die er im Elternhause geatmet, in dem Vorbild, das er am Vater hatte, in dem ihm angeborenen Drang zum Schönen und Guten. Doch nicht bloß negativ in dem Fehlen alles Unlauteren spricht sich seine Frömmigkeit aus, sondern sie klingt wenigstens in einigen Gedichten an und durch. Die Natur ist ein Beweis von Gottes treuer Liebe (s. Morgenwanderung I, 140). Im tausendstimmigen Ja der Kreaturen verhallt das Nein der Leugnung Gottes (I, 24). Im Duft der Lilie, die schweigend sich auftut, sieht er ein Gebet zum Himmel steigen (I, 114). Nur des Glaubens Flügel trägt den Menschen über den Abgrund des Todes, den kein Weiser zu überbrücken vermag (I, 103). Das Kreuz ist nicht bloß seine Zier, es muß auch das Panier eines einigen Vaterlandes sein. Dem politischen Türmerlied (I, 141 vgl. Goedeke, Geibel 193) gibt er den Charakter eines feierlichen Chorals. Wachet auf, erklingt es. Seid wachsam gegen Frankreich und Rußland! Aber nur wenn das Vaterland in Gebeten sich reinigt und unter dem Zeichen des Kreuzes kämpft, ist es wohlberaten. Die Zeiten in den vierziger Jahren werden immer ernster. Er hört wohl das verlockende Rufen der Parteien, die ihn, den rüstigen Sänger, zu ihren Fahnen hinüberziehen wollen, doch läßt er sich durch kein Schlagwort, sei es der Wissenschaft sei es der Politik, blenden (I, 147). Er will nur fromm die Saiten rühren, auch wenn er allein gehen muß. So reift der lebensfrohe Jüngling allmählich zum Manne. Die ernste Zeit, wo es nach seiner Meinung einen Kampf gilt zwischen Geist und Stoff, zwischen dem frostigen Nein der Wissenschaft und dem fröhlichen Ja der gläubigen Empfindung, stürzt seinen Glauben in einen schweren Kampf. Wohl kennt auch er den Zweifel, der wie ein Falke seine scharfen Klauen in die weiße Taube des Glaubens schlägt. Doch er erhebt vom Staub der Erde den Blick immer wieder zum ewigen Lichte und schwingt mutig seine Geisteswaffen gegen Unglauben, Lüge, Spott und kalte, tote Wissenschaft. Die leere Nüchternheit, in der die Welt ihm versunken scheint, preßt ihm in den Zeitstimmen die Mahnung aus:

„Ich aber sage euch: Fürwahr, es wird nicht anders werden,
— — — — — — — — — — — — — —
Bis ihr dem Geist der Liebe nicht, dem großen Überwinder,
Demütig euer Herz erschließt. (I, 195.)

Ja, es war nötig, an den Geist der Liebe zu mahnen in dieser Zeit, in der schon die Lieder eines Herwegh wie das ferne Grollen der Revolution ins Ohr klangen. Vom großen Völkerfrühling, vom blutigen Morgenrot der Zukunft, vom Haß gegen die Tyrannen hallten Herweghs „Gedichte eines Lebendigen" wieder. Da schwankt Geibel nicht einen Augenblick. Er weiß, wo sein Platz ist.

„Fern von dem Schwarm, der unbesonnen
Altar und Herz in Trümmer schlägt,
Quillt ihm der Dichtung heil'ger Bronnen
Am Felsen, der die Kirche trägt." (I, 226.)

So nötigt ihn die Schwere der Zeiten, sich immer mehr auf die Schätze der göttlichen Seele zu besinnen und drückt ihm das Geistesschwert zur Verteidigung in die Hand.

Aber nicht bloß draußen in der großen Welt auf dem Schlachtfelde des Geistes, sondern auch in seinem eigensten persönlichen Leben sollte er die schwersten Kämpfe bestehen, beinahe unsichtbar der Welt, die den tiefsten Grund seiner Seele erschütterten. Heiß rang er jetzt nicht mehr mit Menschen, sondern wie einst Israel mit Gott, dessen mutiger Vorkämpfer er bisher gewesen war. Er flehte Gott an, ihm Ada, „seines Lebens Kleinod", zu lassen. Gott nahm ihm die, die lächelnd wie eine Heilige ihre unverdiente Pein trug. Keine Anklage gegen Gott, der ihn ins tiefste Leid führte, kam aus seinem Munde, vielmehr vom heiligen Feuer gereift, wuchs sein Herz in ihm empor. Nur himmlischer und treuer liebte er, was er verloren. Er konnte noch danken. Ihm ward es zur süßen Gewißheit, daß seiner Ada Lieben auch noch durch den Tod zu ihm dringe und daß er sie einst wiedersehen werde. Das ist echte Frömmigkeit, die nicht mit Worten prahlt, sondern durch die Tat beweist. Er vergißt nie den Dank an Gott, der ihm viel vor anderen beschieden hat, vor allem seine Dichtergabe, deren er sich nie rühmt, sondern deren Strahl er

als Gnade spürt. Aus echtem Christengemüt entspringen die Mahnungen:

„Lerne still dich bescheiden,
Sanftmut lern' und Geduld
Und mit Lächeln im Leiden
Zahl dem Glücke die Schuld.
Und der vergangenen Wonne
Fromm im Herzen gedenk,
Jeden Blick nach der Sonne
Preis' als ein himmlisch Geschenk." (Nachl. 174.)

Im Leben, besonders in seiner Liebe, hat er oft verzichten müssen. Es ist wie eine Ironie des Schicksals, daß er, der zarte Sänger der Frauen, außer in jener kurzen Ehe mit Ada kein Glück bei ihnen fand. Aber nie klagt er sie im wilden Schmerz an oder flucht seinem Gott, der ihn diesen Weg führt. Im Gegenteil, es wandelt sich das Verhältnis später zu echter Freundschaft um. In den späteren Jahren seines Lebens muß er vieles entbehren, dem einst viel vor anderen beschieden war. Gott schickt ihm die schwere, sein Leben langsam verzehrende Krankheit. Aber niemals bäumt er sich im Trotz oder Groll gegen Gott auf wegen dieses Geschickes, das ihn immer härter drückt.

So manche schlaflose Nacht verzehrt er sich in siecher Qual, er, der Wandervogel, der jetzt an die Scholle festgebunden ist. Klanglos und fremd wird ihm die Welt. Das neue Geschlecht wendet sich von ihm ab. Selbst das Licht seiner Nächte, die Poesie, über der er sonst die Pein vergessen hat, scheint ihn zu verlassen. Und trotz alledem kein Murren gegen den Willen des Höheren. Ohne Klage scheidet sein Herz vom Lärm der Welt. Als schon der Todesschatten auf seine Stirne fällt, da entringt sich statt aller Klage das Bekenntnis seinen Lippen, daß er in Zorn und Sinnenlust viel verschuldet und auch viel dafür geduldet habe. In welcher Stimmung er den Tod erwartet, zeigt die Bitte:

„Immer hinieden
Mein heißes Fleh'n
War es, in Frieden
Dahinzugeh'n,

Sanft einzuschlafen
Im Sonnenschein
Und dann im Hafen
Bei Gott zu sein.“ (Nachl. 285.)

So stirbt er in Frieden mit Gott als echter Christ, durch seinen Tod seinen Glauben krönend.

Was seine spezifisch religiösen Gedichte (z. B. Gesang des Priesters, Sehnsucht des Weltweisen, zwei Psalmen u. a.) betrifft, deren Stoff, Ton und Licht christlich ist, so sind sie trotz aller dichterischen Wärme keine Gesangbuchlieder. Es spricht aus ihnen ein frommer Mensch, kein Theologe. Ihm widerstrebt das Dogma, das lebendige Ströme in begrenzte Gefäße fassen will. Denn

„Die Ströme des Unendlichen fließen
Durch deine Brust mit dunklem Ton,
Könnt'st du sie klar ins Wort beschließen,
Sie wären nicht mehr Religion.“ (Nachl. 260).

und

„Was im Herzen wir wunderreich
Als ein selig Geheimnis spüren,
Muß es denn zum Begriff uns gleich
Im Bekenntnis gefrieren?“ (Nachl. 260.)

Aus seinen Gedichten darf also keine Dogmatik abgeleitet werden, aber ebenso wenig eine Metaphysik, ruft er doch den Philosophen zu:

„Studiere nur und raste nie,
Du kommst nicht weit mit deinen Schlüssen;
Das ist das Ende der Philosophie,
Zu wissen, daß wir glauben müssen.“ (II, 118, 4.)

Gleichwohl können wir manchmal erkennen, auf welchen Wegen der Erkenntnis er zu seinem Glauben kommt. Er erkennt und verehrt Gott in dem gewaltigen Tempelbau der Welt wie in der kleinsten Pflanze, die in ihrem Kelche das ganze Weltgeheimnis verhüllt trägt. (III, 222.) Der Riesenkampf der Urgewalten bei der Schöpfung führt ihn auf ein letztes Geheimnis: Im Anfang war die ewige Güte. (III, 73.) Überhaupt deutet das, was ist, über sich hinaus auf ein Unendliches, das ihm entspricht. Durch

Art des Wachstums, durch Gestalt des Baus, durch Einklang, Zahl, Verhältnis, Farbe und Licht ist es Gleichnis eines Höheren. (Nachl. 109.) Nicht bloß draußen in der großen Natur, in der Ordnung und dem Maß, nach dem das All gegründet ist, auch in dem eigenen Herzen offenbart sich ein ewiges Walten. Steigt, so ruft er aus (Nachl. 256), in euch selber hinab, seid lauter und fromm und gesammelt, und im klaren Gemüt redet vernehmlich der Gott. Versucht nicht den tierischen Trieb heilig zu sprechen! Mag auch dumpfer Sinn den Stoff für das wahre Sein erklären, wie es z. B. Büchner tat, sein Auge bleibt nach oben gewendet und erkennt, daß der Herr noch heute gewaltig wie vordem ist. So wenig er sonst mit dem politischen und religiösen Geiste der neuen Zeit einverstanden ist, so ist er doch nicht blind gegen die Fortschritte „der jungen Zeit", die, ein neuer Herkules, das Ungeheure zu vollbringen scheint. (II, 52.) Und doch beschleicht ihn angesichts des Riesenhaften, das sie schafft, und der Freiheit, die sie predigt, die Furcht, sie möchte im riesigen Trotze vergessen, daß droben Gott noch thront, der die Geschicke lenkt. Auch die Revolution mit ihrem wilden Gewoge, wo man nur dunkle Willkür am Werke und manches Gute stürzen zu sehen vermeint, vermag seinen Glauben an den Weltenlenker nicht zu erschüttern. Liebe lenkt nach ewigen Zielen die verborgenen Fäden. Selbst in Nacht und Fluch sieht er noch eine Spur von Gottes Lichte, sonst wäre die Weltgeschichte nur ein Buch wüster Greuel. Wo der kurzsichtige Mensch nur Einsturz sieht, waltet doch schon ein geheimes Bauen durch die Lande. Selbst das Böse muß unbewußt der ewigen Vorsehung dienen. „Dem Verderben entsproßt neuer Gestaltungen Keim." (V, 78, 18.) Drum mahnt er in diesen Revolutionszeiten zur Geduld; denn Gott hält der Zeiten Wage und läßt keinen Stein fallen, der für seinen Bau nicht fallen muß. (II, 94/95.) Gott sendet ihm den Trost, daß die Gedanken sich durch die Zeiten hindurchkämpfen müssen und, anfangs verhüllt unter niederen Stoffen, ihre Wanderung durch eine lange Reihe mißgeschaffener Formen vollenden, bis sie rein erglänzen. (III, 37 ff.) So hofft er auch, daß Gott die Freiheit, deren Bild in der Revolution besudelt ist,

einst immer reiner erscheinen lasse. Der Glaube an Gottes weise Weltregierung läßt ihn also auch in den dunkelsten Zeiten seines Vaterlandes nie im Stich. Er, dessen Herz schon in früher Jugend von Sehnsucht nach Deutschlands Einheit und nach einem Kaiser erfüllt ist, muß eine Enttäuschung nach der anderen erleben, die Schmach der Trennung der deutschen Herzogtümer Schleswig-Holstein von Deutschland, die Ablehnung der Kaiserkrone durch Friedrich Wilhelm IV., die Schande von Olmütz u. a. Wie sinkt alles in Trümmer, für das er einst seine Geisteswaffen geschwungen hat! Aber der Glaube an den Weltenlenker läßt ihn die Hoffnung festhalten:

„Einst geschieht's, da wird die Schmach
Seines Volks der Herr zerbrechen;
Der auf Leipzigs Feldern sprach,
Wird im Donner wieder sprechen." (IV, 213.)

Und Gott wird einst jenen Morgen senden,

„Der bei klingendem Schwerterstreich
Im zerstückelten Vaterland
Neu aufrichtet das Deutsche Reich." (IV, 207).

Als endlich der Tag der Erfüllung seiner Sehnsucht naht, da schaut er in seinem Siegespsalm „Am 3. Sept. 1870" (IV, 250), wie in einer Vision den Herrn des Lichtes, wie er die Wage des Weltgerichts hebt, und singt ihm sein „Ehre sei Gott in der Höhe!" Das sind nicht leere, fromme Phrasen, mit denen ein Schönredner sich und andere berauschen will, das sind Klänge, die wie aus Prophetenbrust dringen.

Christus, dessen Name übrigens nicht genannt wird, tritt nur in wenigen Gedichten hervor. In den Gedichten „Der Bildhauer des Hadrian", „Der Tod des Tiberius", „Die Sehnsucht des Weltweisen" läßt er Heiden die wunderbare Erscheinung Christi schildern oder ahnen. Der deutsche Krieger im Tod des Tiberius erinnert sich des sterbenden Christus und sieht in einer Vision seine deutschen Landsleute als Anhänger dieses Mannes die morsche Heidenwelt zerbrechen. Der Bildhauer ahnt, daß mit dem neuen Gotte eine neue Kunst heraufziehen wird. Der Weltweise bittet den Einzigen, von dem die Dinge nur dunkel

stammeln und den er gern erfassen möchte, sich nah und menschlich kundzutun. Er ahnt, daß einst Himmel und Erde ihren alten Zwist durch den, der beider teilhaft ist, sühnen und ein Gesetz der Liebe sein werde. Auch im „Gesang des Priesters“ ist die Auffassung von Christi Person die gleiche. Er ist der, der sich in freier Liebe in unseren Staub gebannt hat. Von einer Erlösung durch Christus, von der Auffassung, daß, wer an ihn glaubt, nicht verloren geht, finden wir nichts bei ihm. Ihm widerstrebte es, wie Lindenberg S. 19 sagt, das Mysterium, das ihm über Christus und Gott zu schweben schien, irgendwie nur begrifflich zu fixieren aus Furcht, daß, was etwa die Erkenntnis an Klarheit gewinnen könne, das Gefühl an Wärme verlieren würde. Wir sollten ihm für diese Unterlassung dankbar sein, ahnt er doch, daß das Religion-leben in Zukunft mehr und mehr das Religion-glauben ersetzen wird. Gerade das letztgenannte Gedicht „Gesang des Priesters“ offenbart die weite und milde Auffassung des Christentums, die verzeihende, fürbittende Liebe. Was sind ihm die, die im Vergänglichen sich quälend, auf der Sinne Pfad schweifend, der Versuchung erliegen und, nach Wahrheit und Licht suchend, ohne Gott in die Irre gehen? Nur durstige Seelen, die, nach Trost verlangend, Gott auf falschem Wege suchen. Also noch in der Verlorenen und Irrenden Tun erkennt er einen Rest des Strebens des Menschen nach dem Göttlichen. Wie ihm alles Niedere und Gemeine fern ist, so auch alle Selbstgerechtigkeit.

„Wer hebt den Stein auf, wenn vom Wege
Sich ahnungslos dein Fuß verirrt!“

ruft er der Welt zu, die hart gesinnt die unglückliche Künstlerin Gisella zu den Verlorenen zählt. So hält er sich von dogmatischen und metaphysischen Spekulationen fern und stellt Liebe und Güte wie Christus in den Vordergrund. Denn seine innerste Überzeugung ist:

„Was dich nicht reift zu heiliger Güte, ist eitel tote Wissenschaft“
(Nachl. 78)

und

„Mehr wiegt ein Tropfen Liebe als alle Weisheit Salomos.“

Seine Auffassung vom Wesen des Menschen ist die Schillersche, wie sie besonders in dessen weihevollem Gedicht „Ideal und Leben" hervortritt. Von Rätseln ist der Mensch umgeben und auf eine unerwählte Bahn gestellt. Aus Licht und Erde ist sein Wesen geballt. Der tiefe Zug nach oben entzweit sich ewig mit dem Stoff. Kann er das wechselvolle Spiel deuten, das aus Freiheit und Notwendigkeit gewoben ist? Was ist Schicksal? Was ist Tat? Nur das göttliche Gewissen leitet ihn am Abgrund des Zweifels hin. Da er das Irdische, die Brunst der Sinne und die begehrlichen Wünsche fühlt, richtet er immer wieder das heiße Gebet zu Gott: Laß mein unsterblich Teil gewinnen, gib mir ein unvergänglich Ziel! Und wann wird dies unvergängliche Ziel erreicht sein? Wann werden all die Wünsche schweigen? Wenn die tiefste Sehnsucht des Menschen gestillt wird. Sehnsucht ist ja der Kern aller Kreatur. Sie zwingt den Quell ans Licht, greift aus dem Wald mit tausend Armen nach dem Himmel, quillt aus der Nachtigallen Kehle: Sehnsucht ist auch des Menschen Leben. Und seine tiefste Sehnsucht ist nach der Ewigkeit, nach Gott.

„Was für und für so ruhelos
Dich dunkel treibt auf deinen Wegen,
Es ist das erste Flügelregen
Des Falters in der Puppe Schoß;
Dir selbst bewußt kaum, ist dein Leid
Ein Heimweh nach der Ewigkeit." (II, 77.)

Der Tod ist ihm daher nicht schrecklich, sondern macht ihn nur seliger noch als das Leben. Er ist wie sein Bruder, der Schlaf, ein Bad. Er nimmt dem Menschen den Druck und den Schmerz der staubigen Hüllen ab. Im Tode durchschwimmt der Mensch der Verwandlung Strom. Überhaupt dünkt ihm die Lehre des Empedokles, daß Wandlung das Geheimnis der Welt sei, stets der Erwägung wert. Wie in der Schale des Eis das Vöglein, wie in der Puppe sich der Schmetterling ausreift, wie also unter gröberen Stoffen gebunden, sich der edlere Keim zur Befreiung empordehnt, so tragen auch wir nach Geibels Meinung, umhüllt vom irdischen Körper, im Innern schon den Keim eines

veredelten Leibes, einen ätherischen Strom, der jedes Glied durchdringe. Dieser ströme beim Tode von der erkaltenden Hülle aus und umschließe mit durchsichtigem Kleid, unfaßlich dem Auge, den Geist. Dieses Neue werde dann auf vielstufigem Pfad neuen Entfaltungen zugeführt. Ob man dies mit Lindenberg eine Auferstehung des Leibes nennen soll, ist zweifelhaft. Es ist Phantasie und erinnert an Klopstocks Vision in „den höheren Stufen“, in der der Unsterblichen Leib heiteren Düften gleicht.

Daß sein Glauben an ein Jenseits noch besonders durch den Tod seiner Ada gestärkt wurde, ist schon erwähnt. Er fragte sich: Kann je, was Liebe hier erwarb, verloren gehen? Alles, Schätze, Rang, Name, Schönheit, Geistesgaben schwinden,

„Nur was auf der Prüfung Stufen,
Wir erwarben, liebten, schufen,
Wird mit uns gen Himmel zieh'n.“ (Nachl. 105.)

Der Genius aber hat auch Kraft, unsterblich zeugend, auf der Erde weiter zu wirken. Er ersteht immer wieder in Millionen Menschenseelen. (VIII, 7; VIII, 14.)

So steht Geibel mit seinen Anschauungen von Gott, Christus, vom dualistischen Wesen des Menschen, vom Jenseits auf dem Boden des Christentums. Die Liebe ist der Kern des christlichen Lebens, die köstlichste Gabe Gottes an den Menschen, sie begräbt die eitle Selbstsucht, den größten Feind des Menschen.

„Je mehr du schenkst, je froher scheinst du,
Je mehr du nimmst, je sel'ger weinst du —
O gib das Herz aus deiner Brust!“ (I, 187.)

Wer alle Selbstsucht von sich geworfen hat, ist gewaltig. Ihm offenbart Gott, was der Schuld verborgen ist. Aber da unser Sinn dem Staub gehört, belasten wir uns immer wieder aufs neue mit Schuld, vom gemeinen Strom der Dinge zurückgerissen. Doch da kommt die Gnade, die himmlische Schwester des Schicksals, verwandelt den Reuigen und führt ihn an das Herz des ewigen Vaters. (II, 219.)

Noch eine andere große Wahrheit des Christentums hat sich seinem Gemüte tiefer wohl als manchem anderen Dichter ein-

geprägt, die Wahrheit, daß das Leiden nicht bloß eine Tatsache ist wie den Griechen, die nicht sein sollte, sondern eine für die volle Entwicklung des inneren Menschen notwendige Tatsache. Das Leiden ist in christlicher Redeweise das große Erziehungsmittel, durch das Gott die Herzen, die sonst in irdischen Freuden aufgehen würden, zu sich emporzieht. Die Freude schweift in die Welt hinaus, das Leid ruft den Menschen nach Haus und lehrt ihn sich auf sich selber besinnen. (III, 62.) Der Schmerz ist dem Adler gleich, der seine Klauen ins Fleisch schlägt, aber den Menschen auch zu des Lebens Gipfeln trägt. (III, 72.) Denn im Unglück erst reift die köstliche Perle der Weisheit. Der erhabene Geist geht größer und reicher aus ihm hervor. (II, 216). Er lernt Geduld. Das Leid geht ja vorüber. Er läßt sich vom Unglück mahnen, in sich sein Höchstes doppelt fest zu fassen. Darum soll der Mensch im Unglück stillhalten und nur fragen, was Gott mit dem Leide will; denn die ewige Liebe schickt kein Leid, bloß damit wir darüber weinen. Da das Leid aus Gottes Hand kommt, läutert es den Menschen; es lehrt ihn Geduld, wenn er bedenkt, daß selbst die Kränkung, die Menschen einem zufügen, auch von Gott geschickt wird. Es läßt ihn den Weg zum innern Frieden finden, zum Frieden mit der Welt und vor allem mit Gott. Der Mensch, der durch das Leid an Weisheit gereift und an Kraft gestärkt ist, erkennt seine Eitelkeit und seinen unberechtigten Stolz, er unterwirft sich demütig dem Höheren und schaut über diese Erde und ihre Mängel hinaus in die Ewigkeit. (I, 140; II, 216, XIII; III, 54, XIV; III, 62, 2; III, 63, 4; III, 66; 71, 44; III, 71, 45; III, 72, 47; III, 72, 48.) Diesen Segen des Leides hat er wie ein Wunder an sich selber erlebt. Darum sagt er: „Wunder begreifen sich nicht, du mußt sie im Innern erleben.“ Nur was man als ein Göttliches erkannt hat, hat eben auch die Macht, den Menschen zu verwandeln. Verkehrt wäre es, wollte man Geibel wegen der häufigen Glücksfügungen in seinem äußeren Leben lediglich einen glücklichen Menschen nennen; die Kämpfe und Leiden seiner Seele sah nur Gott.

Mit diesen christlichen Anschauungen scheint aber, wie schon

gesagt, seine Polemik gegen die Kirche im Widerspruch zu stehen. Sie ist ein aufrichtiges Bekenntnis und ein ehrliches Zeugnis von des Dichters unbedingter Wahrheitsliebe, die neben seiner Bescheidenheit sein hervorstechendster Charakterzug ist. Seiner Gewohnheit gemäß hat er seine Gedanken über Kirche und Glauben meist in Versen niedergelegt, und zwar in Sprüchen, wozu andere sich gewöhnlich der Prosa bedienen. Gelegentlich macht er auch in Briefen seinem Herzen Luft. Ihm, dessen Ehrlichkeit manchmal bis zur Grobheit gehen konnte, gefallen natürlich solche Vertreter der Kirche nicht, die „klebrige Salbung" und den „Lammfellskragen am Rock" zur Schau tragen. Wie engherzig mußten ihm z. B. auch solche Vertreter der Kirche erscheinen, die einem Gerok vorwerfen konnten, daß er Gott für einen Mann wie Schiller gedankt hatte, dessen Größe Geibel selbst am Schillertage 1859 gepriesen hatte! Er blieb jedoch in seinem Urteil maßvoll. Er dankte sogar denen, die in schlimmen Zeiten die Summe der christlichen Gedanken in den engen Schranken des Dogmas bewahrt hatten. (III, 199, 40.) Die ewige Wahrheit wohnt nach seiner Meinung zwar im Glauben der Väter, doch die verwandelte Zeit heischt eine andere Stellungnahme zum Dogma. (Nachl. 262.) Die Kirche soll nicht immer die Dogmatik am Kirchtor als Pförtnerin stehen lassen, die nur die einläßt, die sie ehrfürchtig begrüßen; sie soll vielmehr die Pforten der Kirche weit öffnen allen denen, die sich zu des Heilands Sinn und Lehren bekennen. (III, 199, 41.) Denn leicht erstarrt das Göttliche, das eigentlich nur im Gemüt lebt, wenn es in die irdische Form des Dogmas gefaßt ist. Nicht der Mumie soll die Kirche gleichen, sie soll mit der Entwicklung der Zeit fortschreiten. (IV, 169, VIII.) Sie darf sich nicht von den Gedanken des Tages zurückziehen, in vergangener Zeit leben und deren Sprache reden. Wenn sie dies tut, darf sie sich auch nicht wundern, daß die Gegenwart sie nicht mehr versteht. Denn mit dem entliehenen Schatz herkömmlicher Wendungen mag man wohl manchen erbauen, der schlicht fromme Erregung begehrt. Doch um den gebildeten Geist zu befriedigen, muß man die Sprache reden, in der sich dieser seine Gedanken prägt. (Nachl. 259.) Mit anderen

Worten, Geibel tritt für die moderne Predigt ein, die in Stil und Gedanken an die Gegenwart anknüpft. Am meisten beklagt er es, daß die Kirche seiner Zeit nicht den Versuch macht, sich des Wissens der Welt zu bemächtigen. So fließe denn der Strom geistlichen Denkens in gesonderter Bahn neben dem Strom des natürlichen Lebens und Denkens. (Nachl. 260.) Wenn Luther, der einst aus dem erdrückenden Zwang überlieferter menschlicher Satzung die Suchenden zum Worte der Schrift geführt, jetzt wiedererschiene, so würde er sich bemühen, zwischen dem Worte der Schrift und der Summe des menschlichen Wissens ihnen eine Brücke zu bauen. Seine stille Hoffnung ist also, daß einst Glauben und Wissen sich versöhnen könnten. Er lehnt darum auch eine feste Formel ab; denn Frömmigkeit und Religion hängen nicht vom Bekenntnis ab, wenn auch ein frommes Gemüt sich mit jedem Bekenntnis verträgt. (V, 78, 20.) Er hofft sogar auf eine neue Kirche, die auf den Grund der alten gebaut werden wird; denn die Formen der jetzigen Kirche fassen Gottes Geheimnis nicht mehr. (III, 220.) Er glaubt sogar, daß die Zeit zu einer neuen Reformation bald kommen wird. Was einst Trost und Heil den Massen zur Zeit der Reformation war, ist jetzt zur Satzung geworden. Anderseits fühlen die Völker es dunkel, daß das Wissen allein nicht befriedigen kann, auch wenn es den Stoff der Welt umfaßt. Es darf sich nicht vom Ewigen losreißen. Dieser eine Urgrund steht fest, auch wenn er nicht ergründet werden kann.

„In allem Höchsten bleibt dir immer
Ein unergründlich Element.“ (III, 64.)

Könnte er das mit Worten sagen, was ihn so oft schon gestärkt und getragen hat, so wäre es nicht mehr Religion. (Nachl. 265.) So denkt er in diesem Punkte ähnlich wie Goethe, der mahnt, das Unerforschliche ruhig zu verehren. Man ist auf dem Wege zur Reformation, wenn man in Fragen des Dogmas jeden gewähren ließe; denn durch diese Duldung würde die Kirche nur treue Anhänger gewinnen. (Nachl. 262.) Eines Dogmas bedürfe es nicht, da das, was der Messias gelehrt, allen verständlich sei

und jeder im Gebete des Herrn das finde, was er bedürfe. Theologie erzeugt das Dogma. Er nennt jene eine künstliche Leiter zum Himmel, während Religion die angeborene Schwinge sei, die zum Himmel trage. (IV, 92, 23.)

Sich in dem Wirrsal dieses Lebens einen Glauben zu erringen, ist für den Menschen das notwendigste. Doch ist dabei sein Wort zu beachten (IV, 91):

„Es ist der Glaub' ein schöner Regenbogen,
Der zwischen Erd' und Himmel aufgezogen,
Ein Trost für alle, doch für jeden Wandrer,
Je nach der Stelle, da er steht, ein andrer."

Da man den Glauben erst im Laufe des Lebens gewinnen kann, so frommt das nicht, was einem ein anderer gibt, und wäre es das Köstlichste. Denn „jeder Glaube ist ein Wahn, den man nicht selber erfuhr". (II, 215, XII.) Was den Glauben der Kinder angeht, so soll man ihn Gott befehlen. (III, 71, 41). Vor allem soll man die Menschen nicht zu einem Glauben zwingen oder mit ihnen darum streiten, denn man erregt nur Zwist.

„Die Verneinung zu bezwingen
Wird dir kein Beweis gelingen." (Nachl. 265).

Der Glaube ist eben nicht ein Anerkennen irgendwelcher Lehre, er muß vielmehr des Menschen innerstes Wesen durchströmen, wie der Saft den Baum. (IV, 170.) Man kann ihn nur aus den Taten des Menschen erkennen, die aus ihm geboren werden. Seine Anschauung vom Wesen des Glaubens tritt am schönsten zutage in den Versen:

„Denn was ist Glauben sonst, als Frieden haben
Mit Gott und, ganz in seine Kraft getaucht,
Aus tiefstem Drange seine Werke tun,
Nicht anders wie der Fruchtbaum Blüten trägt.
Vermagst du dies, o Herz, so bist du selig
Auf Erden schon. (Nachl. 259.)

Wie einst Lessing im Nathan sich bemüht, das Gemeinsame der drei Religionen zu finden, damit sie Duldung gegeneinander üben, so sucht auch Geibel, über den Parteien und Bekenntnissen stehend, das Gemeinsame der christlichen Anschauungen, damit

einst eine neue, gereinigte christliche Kirche wie der Phönix aus der Asche steige. Mag man immerhin die Hoffnung auch eine neue Kirche oder ihre Notwendigkeit bezweifeln und ihm manche Widersprüche und Irrtümer vorwerfen und nachweisen, die Ehrlichkeit seines Strebens nach dem hohen Ziel auf Erden, der Kräftigung und Einheit eines schlichten Christentums, und das unablässige Ringen nach dem höchsten Ziel, dem Frieden mit Gott, wird ihm kein Einsichtiger bestreiten.

3.

Ein Schreiben der Mährischen Brüdergemeine an den Patriarchen zu Konstantinopel und Antwort desselben.

Von

Samuel Geller.

Nachfolgende beiden griechischen Schreiben gehören in die Anfangszeit der erneuerten Brüderunität, in die Jahre 1739 und 1740. Die bekannten Missionsunternehmungen in Westindien und Grönland waren längst im Gange. Aber getrieben von dem Wunsche, auf der ganzen Welt Verbindungen mit den vorhandenen Kindern Gottes anzuknüpfen oder durch Mission aus den Heiden solche zu gewinnen, sandte Zinzendorf zu jener Zeit auch in das entferntere Europa, sowie nach Asien und Afrika Boten aus, so nach der Walachei, nach Algier, Ägypten, Armenien, Sibirien. Um nun in den Gebieten, die kirchlich unter dem Patriarchen von Konstantinopel standen, ohne Hindernis tätig sein zu können, und zugleich, um dem Gedanken der Gemein-

schaft aller Christen Ausdruck zugeben, wurde der Bruder M. Arvid Gradin, von Geburt ein Schwede, nach Konstantinopel gesandt, der dem Patriarchen ein diesbezügliches Schreiben überbrachte.

Dasselbe hat folgenden Text: [nach dem Abdruck in der Büding. Sammlung II. Bd. S. 1]

Τῷ πρώτῳ τῶν Πατριαρχῶν καὶ τῆς Ἱεραρχίας
τῆς
Τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
ἐκκλησίας ἀνατολικῆς Ἀρχηγῷ
Οἱ τῆς ἐκκλησίας Μοραβικῆς Ἱεράρχαι
Δαβὶδ [1]) *καὶ Νικολάος* [2])
χαίρειν.

Πέμπομεν Σοι, πάτερ ὅσιε, ἐν τῷ ὀνόματι ἡμῶν τε καὶ τῶν λοιπῶν τῆς ἐκκλησίας λειτουργῶν, ἀδελφὸν ἄνδρα τίμιον Ἀρβίδα Γραδίνον, τῆς ἐκκλησίας Μαριαπηγικῆς [3]) *πρωτογραμματέα. οὗτος ὁ ἀδελφὸς τῇ ὁσιότητι ὑμῶν εἰρήνην τὴν ἡμετέραν φέρει, μνείαν ἀνακοινῶν τῆς Μοραβικῆς ἡμῶν ἐκκλησίας, τῆς διὰ τὴν τῶν καιρῶν ἀνάγκην Ὑμῖν ποτε ἀγνώστου* [4]). *Αἰτία δὲ τῆς αὐτοῦ πρὸς Ὑμᾶς ἀποστολῆς ἐστιν ἡ ἀκοὴ τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Θεοῦ καὶ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἀνατολικοῖς, διὰ τῆς τινων Θεοῦ δούλων τῶν ἐξ ἡμῶν διακονίας. Ἐλπίδα δὲ ἔχομεν, καὶ τὴν ὁσιότητα Ὑμῶν εὐλαβῶς καὶ ταπεινοφροσύνως αἰτῶμεν, ἵνα καὶ Ὑμεῖς ἐν τοῖς τῇ ἐκκλησίᾳ ἀνατολικῇ πλησίοις ἔθνεσι προτευχῇ τε καὶ ἐπιχορηγίᾳ ἡμῖν κατ' εὐκαιρίαν συνεργάτησθε. Τὴν μὲν χεῖρα τῆς θείας αὐτοῦ δυνάμεως ἤγειρεν ὁ Δεσπότης ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός· τὰ γὰρ ἔθνη τῶν βαρβάρων τῶν ὑπερβορεῶν τὴν ἀλήθειαν τὴν δι' ἡμῶν ἐπαγγελλομένην παρέλαβεν, ὁμοίως τε καὶ οἱ ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς λυβείας κατὰ*

1) David Nitschmann, erster Bischof der erneuerten Brüderkirche.

2) Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und Pottendorf.

3) Marienborn, ein Schloß in der Wetterau bei der Brüdergemeine Herrenhaag.

4) Die alten mährischen Brüder standen zeitweilig in Verbindung mit der griechischen Kirche; aber im Laufe der Zeit ist die Kenntnis der Brüderkirche in Konstantinopel geschwunden.

θάλασσαν βάρβαροι, καὶ οἱ δοῦλοι αἰθίωπες ἐν τῇ Ἀμερίκῃ· τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν τὴν θάλασσαν ἐν δώδεκα ἔτεσι διακοσιάκις διαπερασάντων, καὶ ἕνδεκα κυκλόθεν τῶν ἀπίστων τόπους τῷ εὐαγγελίῳ τῷ Σωτῆρος ἀναπληρωσάντων.

Νυνὶ δὲ καὶ τοὺς ἐν τῇ Ἀσίᾳ βαρβάρους ἐκζητοῦσιν, καὶ πρῶτον μὲν πάντων τοὺς παρὰ τὴν θάλασσαν τὴν λευκὴν κατὰ τὴν πόλιν τοῦ Μιχαὴλ τοῦ Ἀρχαγγέλου [1]*· ἡμᾶς οὖν αἰτήσαντες, ὅπως τὴν παλαιὰν ἡμῶν μετὰ τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας φιλίαν ἀνακαινῶμεν, καὶ ταύτῃ τῇ ἐπιστολῇ τὸν Ἀρχιερέα τῆς ἀνατολῆς προσευχώμεθα, ἵνα ταῖς αὐτοῦ συστατικαῖς πρῶτον μὲν τὴν τῶν Ῥώσων ἐκκλησίαν, ὕστερὸν δὲ καὶ τὰς λοιπὰς παρακαλῇ περὶ τοῦ τὸ ἔργον ἡμῶν τοῦ Χριστοῦ τὸ ἐν τοῖς ἔθνεσιν δέχεσθαι τε καὶ παραλαμβάνειν. Τὰ δόγματα ἴδετε. περὶ δὲ τῆς λειτουργίας τῆς ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἀνατολικοῖς ἐξουσίαν ἔχει ὁ ἀδελφὸς οὗτος ὁ ἀφ᾽ ἡμῶν ἀπεσταλμένος.*

Χάρις Θεοῦ τρισαγίου καὶ τοῦ Ἀρνίου μετὰ τοῦ πνεύματός Σου. Ἔῤῥωσον, πάτερ ὅσιε. Ἐγράψαμεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ Μαριαπηγικῇ τῇ 10. *τοῦ Νοβεμβρίου* 1739. *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* 7747.

David. (L. S.) Nicolaus.

Von der Überbringung dieses Schreibens und seinem Erfolg schreibt Zinzendorf in seinen „Naturellen Reflexiones über allerhand Materien“ folgendes:

„Der Hospodar von der Wallachey hatte eine von den Bojaren mit unterzeichnete Schrift an die Gemeine geschickt und eine Gesellschaft der unsern nach Bukarest eingeladen. Unsere damalige Absicht auf die Gebern in Persien und noch eine Ursach nötigte uns, so viel möglich mit der Griechischen und Armenischen Religion im Friede und Nachbarschaft zu leben, ohne gleichwohl mit einer oder der andern eine Religion zu formiren. Zu den Armeniern hatten wir genugsame Gelegenheit; in Ansehung der Griechischen Kirche aber wußte ich keinen bessern Rat, als daß ich den Patriarchen zu Konstantinopel selbst bedeutete und von

1) Gedacht ist an Lappen und Samojeden, bei Archangelsk.

ihm vernähme, wie sie sich mit unsern resp. Kolonien und Missionen allenfalls betragen wollten.

Ich schrieb an den damaligen Französischen Ambassadeur im Haag und bat ihn, den Mag. Gradin selbst zu sprechen und ihm an die Hand zu geben, wie er in Konstantinopel am unanstößigsten zu Werke gehen möchte. Der Ambassadeur, einer von denen extraordinairen Leuten, die so menschlich klug und einfältig handeln als Gott den Menschen geschaffen hat, sit illi terra levis! erteilte unserm lieben Gradin nicht nur guten Rat, sondern auch eine annehmliche Recommendation an den Ambassadeur in Konstantinopel, weil er meine Principia in so weit kannte, daß ich in fremden Staaten und Religionen keine Turbas zu machen, wohl aber alle dergleichen auch noch so gut gemeinte Conamina zu vernichten gewohnt sei. So bald der liebe Gradin in Konstantinopel anlangte, so sequestrirten ihn seine Herren Landsleute und baten sich aus, ihn selbst zu praesentiren. Unser M. Gradin kriegte dadurch ein vergnügtes Sejour in Konstantinopel; denn er predigte das Evangelium in der Schwedischen Gesandtschafts-Kapelle und tractirte seine Sache darbei mit so viel besserer Muße. Die genaue Bekanntschaft, die ihm die Herren Gesandten mit dem Metropoliten Dercom und dieser mit dem gelehrten Patriarchen von Jerusalem verschaffte, machte ihn in seinem Hauptgeschäfte auch bald reussiren. Der Patriarch von Konstantinopel selbst empfing ihn ehrlich und als einen Deputatum einer fremden Kirche mit vieler Consideration: und des lieben Gradins einzige Fatalität war, daß ihm mehr geantwortet wurde, als er gefragt hatte. Da er nun anstatt der verlangten guten N a c h b a r s c h a f t in dem Patriarchalischen Circular-Schreiben *κοινονίαν* fand, so deprecirte er das Original des Schreibens, weil er, ohne daß dieses Wort geändert würde, keinen Gebrauch davon machen dürfte, und nahm inzwischen eine Copiam davon mit, um erst zu vernehmen, ob wir auch das Original acceptiren würden. Das wurde sehr übel empfunden; es blieb aber doch dabei. Worauf ich an den Metropoliten Dercom schrieb, daß ich das Schreiben zwar aus Höflichkeit annähme, aber von ihnen eigentlich nichts als gute Nachbarschaft ohne Mißtrauen verlangt

hätte und ihnen nur zu dem Ende unsere Lehrverfassung und Principia bekannt gemacht."

Das Antwortschreiben des Patriarchen selbst lautet: (Büd. Sammlg. II, S. 704)

Νεόφυτος ἐλέῳ Θεοῦ Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς Πατριάρχης

Τοῖς Μακαριωτάτοις καὶ Ἁγιωτάτοις τῷτε Πάπᾳ καὶ Πατριάρχῃ τῆς μεγάλης πόλεως Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης γῆς Αἰγύπτου, κυρίῳ κυρίῳ Κοσμᾷ, καὶ τῷ τῆς μεγάλης Θεουπόλεως Ἀντιοχείας, καὶ πάσης Ἀνατολικῆς, κυρίῳ κυρίῳ Σιλβέστρῳ, καὶ τῷ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ, καὶ πάσης Παλαιστίνης, Συρίας τε καὶ Ἀραβίας, κυρίῳ κυρίῳ Παρθενίῳ, καὶ τοῖς ὑποτελοῦσιν Ἱερωτάτοις Μετροπολίταις καὶ θεοφιλεστάτοις Ἐπισκόποις, τοῖς ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ ἀγαπητοῖς ἡμῶν Συναδελφοῖς καὶ περιποθήτοις Συλλειτουργοῖς τὸν ἐν Χριστῷ εἰλικρινῆ ἄσπασμον.

Μητρὸς φιλοστόργου δίκην ἡ καθ᾽ ἡμᾶς ἁγία ἀνατολικὴ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία ἡ μεγαλυνομένη τῇ τοῦ Πατριάρχου οἰκουμενικοῦ θρόνου ἀξίᾳ, πρὸς πάσας τὰς ἁπανταχοῦ ἐκκλησίας καὶ παροικίας τῶν εὐσεβῶν ἔργον τελοῦσα, ὅσαι Χριστοῦ χάριτι σώζονται, καὶ ἀνθοῦσιν ἐν τοῖς παροῦσιν καιροῖς καὶ τὸ καθ᾽ ἡμᾶς ἱερὸν σέβας τῆς ἀμωμήτου πίστεως ἐν τῇ ταυτότητι τῶν δογμάτων καὶ τῆς εὐσεβείας πρεσβεύουσιν, οὐ διαλείπει κατὰ πάντα καιρὸν τὰ τῆς φιλοστοργίας αὐταῖς ἐπιδεικνύειν καὶ ἀντιλαμβάνεσθαι διὰ τῆς ἐν Χριστῷ ἀγάπης καὶ ἀδελφότητος τῶν οἰκείων μέλων, ἐφ᾽ ᾧ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαν σώζειν τὴν ἑαυταῖς ὁλομέλειαν, καὶ τὸ ὀρθόδοξον τῶν χριστιανῶν σύστημα, συνεργοῦντος καὶ ἐνδυναμοῦντος τοῦ κυρίου ἐπιδιδόναι εἰς αὔξησιν τῆς ἀληθοῦς ἐν τῇ τοῦ θεοῦ λατρείᾳ ἐπιγνώσεως. Καὶ δῆτα καὶ τὴν ἐν τῇ Βοεμίᾳ καὶ Μοραβίᾳ συγκροτηθεῖσαν κοινότητα τῶν ἀδελφῶν τῶν Μοραβικῶν καὶ Θεοφυλακτικῶν καλουμένων ἀναμαθόντες καὶ πληροφορηθέντες τέως, ἄνωθεν μὲν καὶ ἐκ πρώτης αὐτῶν ἐν τῇ εὐσεβείᾳ προκατάρξεως, ἐξ ὅτουπερ τὸ κήρυγμα τοῦ εὐαγγελικοῦ ἐδέξαντο λόγου, ἀρχηγοὺς καὶ διδασκάλους ἐσχη-

κέναι τοὺς ἐν τῷ καθ᾽ ἡμᾶς ἑλληνικῷ γένει τῆς ἀνατολικῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας, ἐπ᾽ εὐσεβείᾳ καὶ διδασκαλίᾳ ἠκμηκότας κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ, καὶ τὰ πρῶτα σπέρματα τῆς ὀρθοδόξου καὶ ἀμωμήτου πίστεως ἡμῶν ἐκεῖσε καταφυτεύσαντες διαγενέσθαι δ᾽ αὐτοὺς ἄχρι τῷδε ἐπιμένοντας τῇ αὐτῇ πίστει καὶ ἀποστολικῇ διδασκαλίᾳ, ὅσαπερ ἀφορῶσι πρὸς τὰ δογματικά τε καὶ καίρια καὶ κεφαλαιώδη τῆς εὐσεβοῦς ἡμῶν πίστεως, εἰ καί τί πως ἐν ταῖς τελεταῖς καί τισιν ὀργιασμοῖς καὶ παραδόσεσι τῆς ἀρχαίας ἡμῶν ἐκκλησίας, διὰ τὰς τοῦ καιροῦ περιστάσεις καὶ τὰς τῶν ἐναντίων βίας τε καὶ ἐπιδρομάς, τὸ παρηλλαγμένον ἐσχήκασιν, καθὼς ἀπὸ τῶν πεμφθέντων ἐκεῖθεν ἤδη ἡμῖν ἐγγράφων διὰ τοῦ τιμίου Ἀρβίδου Γραδίνου δῆλον γίνεται. Δι᾽ ὧν ἥ τε κατ᾽ αὐτοὺς ἱστορία καὶ ἡ τῆς πίστεως ἐν τοῖς καιρίοις καὶ δογματικοῖς ἀνόθευτος καὶ ἀπαράτρεπτος αὐτῶν ὁμολογία ἐναργῶς παρίσταται, πρεσβευόντων καὶ ἀποδεχομένων εὐσεβοφρόνως τὰ τῆς ἀρχαίας ἡμῶν ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, ὑποσχομένων δὲ καὶ ὁποῖοι ποτ᾽ ἂν γένοιντο, τῷ τύπῳ παρακολουθεῖν τῆς ὑγιαινούσης καὶ ὀρθῆς ἀνατολικῆς τοῦ τῶν ἑλλήνων γένους ὀρθοδόξου διδασκαλίας ἔν τε τοῖς ἱεροῖς δόγμασι καὶ ταῖς λοιπαῖς ἐκκλησιαστικαῖς παραδόσεσι καὶ τῇ τῶν ἱερῶν μυστηρίων λειτουργίᾳ. — — — Προτρέπομεν ἐν παρακλήσει ἀδελφικῇ καὶ τὴν Ὑμῶν Μακαριότητα καὶ Ἱερότητα, ἵνα τοὺς ἐκεῖθεν προσερχομένους ἀδελφοὺς χάριν περιηγήσεως καὶ ἐν τῇ ἀμωμήτῳ ἡμῶν πίστει καὶ ἐν τοῖς κηρίοις καὶ δογματικοῖς τὸ ἀκριβὲς φυλάττοντας καὶ τὴν ἱερὰν λειτουργίαν καὶ τὰς τελετὰς κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἀνατολικῆς ἡμῶν ἐκκλησίας ἐκτελοῦντας, ὑποδοχῆς ἀξίους ἡγούμενοι μετὰ τῆς προσηκούσης ἀγάπης ὡς ἀδελφοὺς ἐν τῇ πίστει προσλαμβάνητε καὶ τὴν ἐνοῦσαν βοήθειαν καὶ περιποίησιν ἐπιδεικνύητε πρὸς καταρτισμὸν τῆς εὐσεβοῦς ἡμῶν πίστεως καὶ τοῦ χριστωνύμου πληρώματος. Καὶ γὰρ ἀποστολικῶς ἐδιδάχθημεν ἀλλήλους προσλαμβάνεσθαι καὶ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνᾶν καὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαν σπουδάζειν καταρτίζειν ἐκ τῶν ἐνόντων εἰς μίαν ἑνότητα καὶ κοινονίαν πίστεως, κεφαλὴν ἔχουσαν καὶ ἀρχιποιμένα καὶ ἄκρον ἀρχιερέα

αὐτὸν τὸν Σωτῆρα Χριστόν, οὗ ἡ χάρις εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.

Ὁ Νεόφυτος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐν Χριστῷ ἀδελφός.

(L. S.)

ἐθεωρήθη.

ἔτει ἀπὸ Χριστοῦ αψμ
μαΐου ΙΘ
ὁ μέγας ἀρχιγραμματεὺς Κριτίας.

Übersetzung (nach der Büdingischen Sammlung):

Neophytus, durch die Barmherzigkeit Gottes Erzbischof zu Konstantinopel, dem neuen Rom, und allgemeiner Patriarch.

Denen Seligsten und Heiligsten, dem Papst und Patriarchen der großen Stadt Alexandria und des ganzen Landes Aegypti, Herrn Herrn Cosmae; dem Patriarchen der großen Gottesstadt Antiochia und des ganzen Morgenlandes, Herrn Herrn Sylvestro; und dem Patriarchen der heiligen Stadt Jerusalem und des ganzen gelobten Landes, wie auch in Syrien und Arabien, Herrn Herrn Parthenius; und denen unter Ihnen dienenden Ehrwürdigsten Metropoliten und gottgeliebtesten Bischöfen, unsern in Christo dem Gotte geliebten Mitbrüdern und sehr herzlichen Mitdienern den aufrichtigsten Gruß in Christo:

Da wie eine kinderliebende Mutter unsre heilige morgenländische Kirche Christi, die durch die Würde des Stuhls des allgemeinen Patriarchen erhöhet ist, das, was sie gegen alle Gemeinen an allen Orten und alle Scharen der Gottesfürchtigen, die durch die Gnade Christi selig werden, zu gegenwärtigen Zeiten blühen und unseren heiligen Gottesdienst des unstrafbaren Glaubens in einer Lehre und einerlei Gottesfurcht beobachten, zu leisten schuldig ist, ausführen will; so unterlässet sie nicht, was eine liebreiche Mutter tut, ihnen allzeit zu erzeigen, und sich ihrer anzunehmen durch die Liebe Christi und die Bruderliebe gegen die verwandten Glieder, worinnen die Gemeine Christi die ganze aus ihnen bestehende Gliederschaft und den Zusammenhang der rechtgläubigen Christen bewahret und unterhält, indem der

Herr mitwirket und zur Beförderung und Vermehrung des wahren Erkenntnisses im Dienste Gottes stärket. Und also auch die in Böhmen und Mähren zusammengezogene Gemeinschaft der sogenannten Mährischen und Herrnhutischen Brüder, wie sie jetzt benennt werden und bekannt sind, welche vor Zeiten und in dem ersten Anfang ihres Gotteserkenntnisses, als von der Zeit her, da sie das Evangelische Wort angenommen, ihre Führer und Lehrer aus unserm griechischen Volk der morgenländischen Kirche gehabt und zur selbigen Zeit in der Gottesfurcht und Lehre geblühet, von dannen sie auch denselbigen Samen der rechtgläubigen und unstrafbaren Lehre fortgepflanzt und in demselbigen reinen Glauben und Apostolischen Lehre, was die vornehmste Lehrpunkte und Hauptstücken unseres heiligsten Glaubens angeht, bis auf diese Zeit verblieben; ob sie schon in dem Kirchengebrauch und den übrigen Verfassungen unsrer alten Kirche durch die Umstände der Zeiten und die Gewalt und Nachstellung der Feinde was Veränderteś gehabt haben, wie solches aus dem von ihnen durch den Ehrwürdigen Arvid Gradin übersandten Schreiben zu ersehen ist, worinnen sowohl die Historie ihrer Kirche als die unveränderte und echte Bekenntnis ihres Glaubens (was die Lehrpunkte und Hauptstücken anbelanget) deutlich dargestellt wird, da sie die Botschaft an uns abgehen lassen und alles dasjenige, was unsrer alten morgenländischen Kirche das Ihrige ist, mit Ehrerbietung annehmen, dabei versprechen, wo sie sich irgend aufhalten werden, der Regul der gesunden und rechten morgenländischen Lehre des griechischen rechtgläubigen Volkes zu folgen sowohl in den Lehrpunkten und Hauptstücken unseres Glaubens als in dem übrigen Gebrauch und der Beobachtung der heiligen Geheimnisse. — — — Wir bitten also Euere Seligkeit und Heiligkeit mit einer brüderlichen Ermahnung, daß ihr denen von dannen ankommenden Brüdern einen freien Aufenthalt gestattet, und in so ferne sie an unserem unstrafbaren Glauben nach der in dem kurzen Begriff oben abgefaßter Regel nichts verändern, die Hauptstücke und vornehmsten Lehrpunkte aufs genaueste beobachten und den heiligen Kirchenordnungen und Verfassungen nach der Weise unserer alten morgenländischen Kirche folgen, sie würdig achtet,

angenommen zu werden, und sie also als Glaubensbrüder in der Liebe aufnehmet, ihnen auch alle nötige Hilfe leistet zur Vermehrung unsers heiligen Glaubens und zur Erweiterung und Erfüllung des christlichen Namens. Denn wir haben von den Aposteln gelernet, einander beizustehen und vor einander zu sorgen, und daß sich die Gemeine Christi befleißigen muß, so viel möglich in eine Einigkeit und Gemeinschaft zusammen zu treten, als welche ein Haupt und einen Erzbischof und heiligen Hohenpriester hat, den Herrn und Heiland Christum; dessen Gnade sei mit euch allen.

Neophytus, Patriarch zu Konstantinopel und Bruder in Christo.

(L. S.)

übersehen.

Im Jahre Christi 1740, den 19. Mai
Der Erzkanzler Kritias.

Hatte diese Anknüpfung einer Verbindung mit dem griechischen Patriarchen nun zwar später doch keine weitere Bedeutung, so ist und bleibt dennoch der Vorgang, von dem unsere beiden Aktenstücke zeugen, ein wichtiger Beweis für den weiten Gesichtskreis und für das weite Herz des Grafen Zinzendorf und seiner Brüder, und ist daher zu ihrer Beurteilung nicht ganz unwichtig.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Der Römerbrief als historisches Problem.

Bemerkungen zu W. Lütgerts gleichnamiger Abhandlung

von

Heinrich Pachali, Pastor in Kohlow (bei Frankfurt a. d. O.).

In einem der letzten Hefte (1913, 2) der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" hat W. Lütgert das historische Problem des Römerbriefes wieder einmal aufgerollt und durch eine neue Hypothese zu lösen versucht. Daß eine solche Arbeit trotz der kaum noch übersehbaren Literatur keineswegs überflüssig war; daß das eigentliche Ziel der historischen Kritik, nämlich der Nachweis einer geschichtlichen Situation, von der aus sowohl die dogmatischen wie die paränetischen Eigentümlichkeiten der Epistel verständlich würden, trotz aller Anstrengungen noch nicht erreicht war, tritt in den vielfachen Verweisen Lütgerts auf die einschlägigen Arbeiten deutlich zutage. Es darf als Verdienst seiner Abhandlung angesehen werden, daß er dies historisch-kritische Problem wieder einmal scharf herausgestellt hat. Aber er erwartet selbst nicht, daß der von ihm gefundene „Schlüssel ein Dietrich sei, der jedes Schloß öffnet" (S. 11). Und eine genauere Be-

schäftigung mit der Sache, besonders auch mit der Einzelexegese der Stellen, auf die es ankommt, gibt Veranlassung, auch Lütgerts Ergebnisse noch der Kritik zu unterwerfen.

Die größte Schwierigkeit bei unserm Gegenstande ist die, daß wir über einen gewissen Zirkel in dem Verfahren nicht hinauskommen. Wir können die geschichtlichen Voraussetzungen des Römerbriefs — die Zusammensetzung der römischen Gemeinde, das Auftreten von Richtungen in ihr, gegen welche Paulus lehrend und ermahnend aufzutreten genötigt war, usw. — nur durch Schlußfolgerungen aus dem Inhalt des Briefes selbst ermitteln. Wiederum zeigt schon die Geschichte der Auslegung, daß die Deutung wichtiger Stellen abhängig ist von der Auffassung von der Gesamttendenz der Epistel, zu der wir gelangen. Auch Lütgert hat sich diesem Zirkel nicht entziehen können. Es wird eine wichtige Aufgabe sein, dieses Zirkelverfahren, da wir es nicht vermeiden können, wenigstens methodisch möglichst unschädlich zu machen.

Vergegenwärtigen wir uns aber zuerst Lütgerts Auffassung, so läßt sich das Eigentümliche derselben kurz so bezeichnen: Während die verbreitete — man kann sagen die innerhalb des Protestantismus volkstümliche Meinung die Tendenz des Römerbriefs für wesentlich gleichlaufend mit der des Galaterbriefs hielt, glaubt Lütgert geradezu einen „Frontwechsel" des Paulus im Kampfe um das Gesetz im Römerbrief gegenüber dem Galaterbrief feststellen zu können. Der Apostel hat nach Lütgert in Rom nicht judaistische, nomistische Gegner vor sich, wie in Galatien, sondern vom Boden des Heidenchristentums ausgehende antinomistische Strömungen, welche „sich mit einer Verachtung Israels und der judenchristlichen Unfreiheit verbinden und zugleich revolutionäre Tendenzen in der Gemeinde nähren" (S. 111 und ähnlich öfter). Deshalb hat er nicht die Freiheit vom Gesetz zu begründen und zu verteidigen, sondern vielmehr hervorzuheben, daß sein Evangelium mit dem Gesetz einig sei (S. 69 und öfter). Dies bedeutet aber, wie Lütgert wiederholt nachdrücklich betont, nicht eine Veränderung in der inneren Stellung des Paulus zum Gesetz. In diesem Punkte habe der Apostel seit seiner Bekehrung

nie geschwankt noch seine Meinung geändert. Nur die beidemal andersgeartete Gegnerschaft veranlaßte ihn, dort in Galatien mehr negative Kritik am Gesetz zu üben, und hier in Rom wieder die positive Schätzung des Gesetzes als der bleibend wertvollen Offenbarung des göttlichen Willens hervorzukehren. Nicht schwächliches Nachgeben, nicht opportunistische Unionspolitik äußern sich darin. Paulus bleibe seinem Evangelium, seiner innersten Überzeugung unentwegt getreu. Die Rede von einem Frontwechsel des Paulus im Kampf um das Gesetz ist also im Sinne Lütgerts durchaus nicht so aufzufassen, als ob Paulus seinerseits dem alten Gegner gegenüber sich auf einen andern Standpunkt gestellt hätte, sondern nur so, daß Paulus einem neuen Gegner gegenüber eine andere Seite seiner prinzipiell unverändert gebliebenen Überzeugung in den Vordergrund treten läßt.

Der Vollständigkeit halber ist noch zu erwähnen, daß Lütgert auch schon die korinthischen Widersacher des Paulus nicht für nomistische Judaisten, sondern für antinomistische Heidenchristen der vorhin bezeichneten Art halten will. Diese korinthischen Erfahrungen bedeuten nach ihm den Wendepunkt, die „Krisis" (S. 79), welche den in Rede stehenden Frontwechsel herbeiführte. Es wird sich ja zeigen, ob wir auf diese Vermutung auch noch werden zurückkommen müssen. Zunächst wird es jedenfalls richtig sein, von den Korintherbriefen und den Ereignissen, deren Dokumente sie sind, abzusehen und das Verhältnis zwischen Römer- und Galaterbrief für sich zu betrachten. Wie steht es da mit dem Frontwechsel?

Daß ein spürbarer Unterschied in der Art der Polemik zwischen beiden Briefen obwaltet, daß der Römerbrief mildere Töne anschlägt als der Galaterbrief, brauchen wir wohl nicht erst durch die Kommentatoren zu erfahren, die Lütgert (S. 19 f.) anführt. Aber wir haben doch erst zu prüfen, nicht nur, ob Lütgert diese der Beobachtung vorliegende Tatsache unanfechtbar richtig erklärt, sondern auch schon, ob das alles wirklich erweisbar oder auch nur wahrscheinlich zu machen ist, was Lütgert bei seiner Erklärung des Sachverhalts ausdrücklich oder stillschweigend voraussetzt. Wenn nämlich der Apostel seine innere Stellung zum Gesetz

durchaus nicht geändert haben soll, und wenn diese seine Stellung so war, daß eine ganz positive Überzeugung von dem bleibenden Werte des Gesetzes darin eingeschlossen war, so drängt sich eine Frage uns auf. Wir wollen nicht verlangen, daß diese positive Schätzung des Gesetzes auch im Kampf mit den galatischen Judaisten hätte bekundet werden müssen. Wir wollen einräumen, daß dies durch die Streitlage nicht gefordert war und vielleicht sogar Anlaß zu Mißdeutungen gegeben hätte. Aber wenn sie auch nur sozusagen latent vorhanden war — konnte dann eine so scharfe negative Kritik desselben Gesetzes neben ihr bestehen, wie sie doch unleugbar im Galaterbrief geübt wird? Konnte — um nur einen wichtigen Punkt hervorzuheben — Paulus von dem bleibenden Wert des Gesetzes so überzeugt sein, wie es Lütgert meint, wenn er doch den Galatern mit heißem Bemühen klar zu machen suchte, daß eben dies Gesetz nur transitorisch-pädagogische Bedeutung in der Heilsökonomie hatte?

Durchsuchen wir den ganzen Galaterbrief nach Andeutungen einer positiven Schätzung des Gesetzes, so müssen wir nach Lütgerts Methode arbeiten, um auch nur eine einzige Stelle der Erwägung wert zu finden. Lütgert will nämlich im Römerbrief eine solche Schätzung u. a. finden in den Worten über das Liebesgebot (13, 8—10). Er meint zwar (mit Zahn), daß dieser Gedanke im Römerbrief „viel stärker betont" sei, als in der Parallelstelle Gal. 5, 14 (S. 68). Aber wenn er doch überhaupt Liebe als „Bejahung des Gesetzes" verstehen zu können meint und verstanden wissen will (ebenda), so würde dies immerhin auch in der schwächer betonten Stelle zu finden sein müssen. Wenden wir uns aber zu Gal. 5, 14, so ist es doch zunächst schon auffallend, daß gerade unmittelbar vorher in V. 13 eine so starke Ermahnung zum Festhalten der ἐλευθερία gegeben wird. Unter dieser ist doch im ganzen Zusammenhang schlechterdings nur die Freiheit vom Gesetz zu verstehen. Nun erwägt Paulus als seelenkundiger Praktiker, daß Freiheit in unfertigen Charakteren leicht eine nichtgewollte Wirkung „εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί" haben kann. (Die Schwierigkeit des Satzes, dem das Verb fehlt, braucht uns hier nicht zu beschäftigen.) Deshalb fügt er sogleich, ich möchte

sagen als Korrektiv für die Gestaltung des gemeinsamen sittlichen Lebens, das Liebesgebot hinzu: „Durch die Liebe diene einer dem andern", und hieran schließt sich V. 14 begründend (γάρ) an. Begründet wird also die Herausgreifung gerade des Liebesgebotes aus allen etwa möglichen sozialen Normen. Gerade das Liebesgebot ist das Zweckmäßige, weil es das Umfassende ist. Ist das nun so zu verstehen, daß dies Gebot der Nächstenliebe in nuce das ganze Gesetz enthält, also gleichsam als lapidarer Ausdruck hier das sonst zu umfangreiche Gesetz vertritt? — Vielleicht noch mit dem Unterschiede, daß im Liebesgebot die Gesinnungsethik stärker betont erscheint, als im traditionellen Gesetz? —

Wenn wir das annähmen, würde die ganze Stelle — V. 13 und 14 — den Sinn ergeben: Stehet fest auf der Freiheit vom Gesetz — nur aus sozialethischen Rücksichten haltet das Gesetz. Sollte es Paulus so gemeint haben? Ja wenn wir uns sogar entschlössen,, dies vorauszusetzen, dann würde hier doch immer das Gesetz eine durchaus andere Rolle spielen, als ihm im Sinne eines Nomisten zukäme. Prinzipiell wäre es doch für die Christen überwunden; lediglich als praktische Regel würde seine Beachtung noch empfohlen. Dann würde also nicht mehr das Verhältnis des Christen zu Gott durch das Gesetz reguliert, von Gottes wegen sind die Christen frei; nur ihr soziales Verhältnis untereinander würde gewissermaßen pädagogisch an das Gesetz gebunden. Das hieße aber doch immer nur dem Gesetz einen äußerst relativen, transitorischen Wert beimessen!

Es ist hier aber noch mehr zu bemerken. Es ist doch klar, daß in unserer Stelle jedenfalls nur der ethische Teil des Gesetzes überhaupt berücksichtigt ist. Im Kampf um das Gesetz aber, den Paulus zu führen hatte — gleichviel, ob wider Judaisten oder Antinomisten —, hatte unzweifelhaft gerade das Zeremonialgesetz den Streitpunkt erster Ordnung zu bilden. Wenn aber Paulus überhaupt auf das Niveau des Gesetzes als solchen sich begibt, so legt er Gewicht darauf, daß das Gesetz als unteilbares Ganzes zu behandeln ist; vgl. Gal. 5, 3. Somit muß geschlossen werden, daß Paulus in der uns beschäftigenden Stelle nicht auf

dem Niveau des Gesetzes als solchen, sondern auf dem einer über das Gesetz hinausgewachsenen Ethik sich bewegt. Es ist sehr beachtenswert hierbei, daß Lütgert selbst in der vorhin erwähnten Besprechung von Röm. 13, 8—10 auf Röm. 8, 4 verweist. Nur ist das in Wahrheit keine Stütze, sondern eine Widerlegung der Auffassung, die Lütgert selbst vertritt; denn in Röm. 8, 4 wird vom alten Gesetz ausschließlich nur das „bejaht“, daß es in seiner Art auch „Gerechtigkeit“ gefordert hat, die, wenn sie zustande gekommen wäre, wirkliche, Gottes Forderung entsprechende Gerechtigkeit gewesen sein würde. Daß aber deshalb das alte Gesetz noch immer für die Christen gelte, wird von Paulus so wenig bejaht, daß sogar das Gegenteil gelehrt wird. An die Stelle des alten Gesetzes ist für die Christen ein völlig neues Prinzip der Sittlichkeit getreten, vermöge dessen das dem Gesetz unerreichbare Ziel nunmehr wirklich erreicht wird; sie wandeln ja jetzt *κατὰ πνεῦμα*. Genau ebenso aber steht es in unserer Galaterstelle. Das alte Gesetz wird nicht in veränderter Form neu aufgelegt, sondern es wird wirklich ersetzt, also überwunden und beseitigt durch ein neues ethisches Prinzip, den Liebesgeist. Ein Zeugnis dafür, daß Paulus in seiner Paränese an die Galater wirklich eine über das Gesetz hinausgewachsene Ethik vertritt, ist auch 6, 2, wo der *νόμος τοῦ Χριστοῦ* als sittliche Norm aufgestellt ist. Auch die Worte des Apostels von der Liebespflicht bekunden also keine positive Schätzung des Gesetzes als bleibender Gottesordnung, sondern enthalten eher auch negative Kritik des Gesetzes. Dann finde ich aber wirklich im ganzen Galaterbrief kein Zeugnis jener positiven Schätzung; und Stellen wie 2, 21; 5, 4 vermag ich auf keine Weise zu der Anerkennung zu nötigen, daß im Sinne des Paulus sein Evangelium und das Gesetz eine innere Einheit bilden. Ich finde, daß dieser Gedanke mit den angegebenen Stellen tatsächlich im Widerspruch steht. Danach müßte Paulus seit der Abfassung des Galaterbriefes denn doch seine innere Stellung zum Gesetz geändert haben, wenn er im Römerbrief wirklich die Einigkeit seines Evangeliums mit dem Gesetz behaupten soll.

Wir kommen damit zum Römerbrief selbst und werden

naturgemäß die Stellen prüfen müssen, die Lütgert besonders für seine Auffassung geltend macht; denn mit der allgemeinen Berufung auf den ganzen Gedankengang des Briefes begnügt sich Lütgert sehr mit Recht selbst nicht (S. 52).

Also erstens die Stelle Röm. 2, 16, die selbstverständlich im Zusammenhange des ganzen Kapitels bzw. der Gesamterörterung betrachtet werden muß.

Es ist hier zuerst eine methodische Bemerkung nötig zur möglichsten „Unschädlichmachung" des früher erwähnten unvermeidlichen Zirkelverfahrens. Das einzige, aber auch ausreichende Mittel, das wir anwenden können, ist dies: Wir müssen uns in jedem Fall, wo der Zirkel unvermeidlich ist, desselben bewußt werden und bleiben. D. h. wir müssen jedesmal, wo wir eine einzelne Stelle nicht aus sich selbst, sondern aus der „Gesamttendenz" glauben eindeutig bestimmen zu müssen, damit rechnen, daß das Ergebnis zunächst nur ein vorläufiges ist, und daß eine Berichtigung der Gesamtauffassung wie der Einzelexegese durch Berücksichtigung weiteren Materials herbeigeführt werden kann. Wir behalten uns also vor, die zunächst gefundenen einzelnen Ergebnisse hernach auf die Probe zu stellen, ob sich aus ihnen ein befriedigendes Gesamtbild herstellen wird, oder was für Modifizierungen nötig sein werden, um solches Ganzes zu erreichen. Mit diesem Vorbehalt dürfen wir uns getrost an die Arbeit machen.

Sehen wir uns den Wortlaut von V. 16 an, wie er gegeben ist, unter Verzicht auf das Gewaltmittel, die „anstößigen" Worte etwa einem Glossator zuzuschreiben. Zu textkritischen Eingriffen sind wir gerade bei diesem Vers durch die handschriftliche Überlieferung nicht veranlaßt oder berechtigt [1]). Gegeben ist also, daß Paulus hier von einem „Tage" spricht, „*ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ*".

Es ist wohl niemand geneigt, dies *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*

1) Auf die Frage, ob *κρίνει* oder *κρινεῖ* zu lesen ist, kann ich hier nicht eingehen. Es ist, wie sich zeigen wird, für unser Problem nicht wichtig.

so zu fassen, als ob das Evangelium die Norm sein werde, nach der Gott an jenem Tage richtet. Vielmehr ist Lütgert zuzugestehen, daß hier die Übereinstimmung der Erwartung: Gott wird richten, mit der Verkündigung des Paulus ausgesprochen wird. Evangelium bedeutet also hier — wie z. B. 1 Kor. 15, 4 — die Predigt des Apostels als ganze, die natürlich im Kern Christuspredigt ist. Diese Verkündigung schließt es also nicht aus, sondern enthält es als einen Bestandteil in sich, daß es einen göttlichen Endgerichtstag gibt. Sie besagt aber, daß dies göttliche Gericht durch Jesus Christus gehalten werden wird; und es bedarf in der Tat nicht der Anführung von Stellen, die beweisen, daß Paulus ein Kommen „des Herrn" zum Gericht erwartet und verkündigt hat.

Lütgert will nun aus unserer Stelle entnehmen: Es gehört zur evangelischen Verkündigung des Paulus, daß Gott — durch Christus — an jenem Tage „nach dem Gesetz" richten werde. Dies „nach dem Gesetz" steht nun freilich in V. 16 selbst nicht. Aber im Zusammenhange vorher wird allerdings ein Richten Gottes nach dem Gesetz in Aussicht gestellt, nämlich in V. 12; und dazu wird in V. 6 ff. ganz unbestreitbar ein gerechtes Gericht Gottes nach den Werken verkündigt. Die ganze Ausführung des zweiten Kapitels läßt Lütgert an einen Vertreter des Judentums gerichtet sein — was nach V. 17 geboten ist; — und zwar eines eigentümlich libertinistischen, sittlich laxen Judentums; wir sollen uns diese Juden denken als solche, „die das Gesetz wohl gegen die Heiden, aber nicht gegen sich selbst anwenden, die behaupten, daß ihnen die Güte, Geduld und Langmut Gottes gelte, und bestreiten, daß sie unter dem Zorne Gottes stehen". Diesen wolle Paulus hier zeigen, daß das letztere doch der Fall ist wegen ihrer Übertretungen des Gesetzes. „Wenn nun Paulus in einem Brief an eine christliche Gemeinde ausdrücklich und feierlich versichert, daß das Warten auf das kommende Gericht nach dem Gesetz zu seinem Evangelium gehöre, so ist diese Versicherung nur dann begreiflich, wenn es in der Christenheit Leute gab, die unter Berufung auf sein Evangelium das Gericht nach dem Gesetz bestreiten. Also Paulus verteidigt sich nicht gegen den Vor-

wurf, daß sein Evangelium antinomistisch sei, sondern er wendet sich gegen ein antinomistisches Evangelium, und zwar ein solches, welches im Unterschiede von seinem Evangelium antinomistisch ist“ (S. 61).

Ich will nun sogleich den Punkt bezeichnen, an dem ich den entscheidenden Mangel dieser Erklärung finde. Lütgert läßt außer acht, daß mit dem Nachweis, daß auch die Juden unter Gottes Zorn stehen, noch nicht das Hauptziel erreicht ist, dem Paulus zustrebt, oder genauer, daß damit nur eine Gedankenreihe zum Abschluß kommt, welche zusammen mit der zuerst durchgeführten Betrachtung über die Zornverfallenheit der Heiden die Voraussetzung bildet für das, was von 3, 21 an ausgeführt werden soll. Es ist durchaus nicht eine unhaltbar gewordene „dogmatische“ Auffassung des Römerbriefes, die ich hiermit ausspreche, sondern es ist die einfache Anerkennung dessen, was 3, 9 mit klaren Worten ausgesprochen ist. Paulus wird doch schließlich selbst am besten gewußt haben, was für eine Tendenz er in den Erörterungen der beiden ersten Kapitel verfolgen wollte; und wenn er in der eben angegebenen Stelle feststellen zu können glaubt, daß er sein angestrebtes Ziel erreicht hat, so müssen wir dies als authentische Bekundung seiner „Tendenz“ gelten lassen. Er wollte dartun, daß beide, Juden und Heiden, unter der Sünde sind. Dies meint er durch seine geschichtlichen und dialektischen Argumentationen bewiesen zu haben, und braucht nur noch hinzuzufügen, daß das Ergebnis seiner Beweisführung in Übereinstimmung steht mit dem Urteil der Schrift („καθὼς γέγραπται“). Auf dieser Folie aber erhebt sich dann erst das, was sein eigentliches Evangelium ausmacht: die Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ χωρὶς νόμου, διὰ πίστεως. Die ganzen bisherigen Ausführungen gelten also zunächst wirklich nur für diejenige Stufe der Heilsökonomie, welche vor der Offenbarung dieser Glaubensgerechtigkeit erreicht war. Ob und wieweit sie auch nach dieser Offenbarung noch Geltung behalten, ist eine Frage für sich. Und da meine ich, wir dürfen doch den in 2, 12 aufgestellten Kanon nicht übersehen, nach welchem das Gericht nach dem Gesetz eben nur denen bevorsteht, die unter dem Gesetz gesündigt haben. Die

aber ohne Gesetz gesündigt haben, also die Heiden, werden zwar auch verloren gehen ihrer Sünden wegen, und zwar mit Recht, weil sie doch immerhin auch die sittliche Norm des Gewissens hatten, also nicht wirklich unwissend gesündigt haben. Es steht aber deutlich da, daß das Verlorengehen dieser heidnischen Sünder *ἀνόμως* geschehen wird, wie ihr Sündigen *ἀνόμως* geschah. Von einem Gericht nach dem Gesetz kam bei ihnen also nicht die Rede sein. Wenn aber dieser Kanon schon galt vor der neuen Gerechtigkeitsoffenbarung, dann ist es jedenfalls unstatthaft zu sagen: Nach dieser Offenbarung, die gerade durch das *χωρὶς νόμου* charakterisiert wird, werde für alle Menschen ausnahmslos ein Gericht nach dem Gesetz eintreten. Soweit ich Lütgert verstehe, behauptet er dies aber; denn er läßt die Erwartung des Gerichts nach dem Gesetz zum Evangelium des Paulus gehören, und läßt den Apostel gerade dies hervorheben gegenüber solchen Christen, welche meinten, das Gericht nach dem Gesetz sei durch das Evangelium des Paulus ausgeschlossen. Nach dem Gesagten muß ich also diese Auffassung Lütgerts beanstanden. Wenn wir aus dem, was vor der neuen Rechtfertigungsökonomie galt, überhaupt einen Schluß ziehen dürfen auf das, was innerhalb der letzteren gilt, so werden wir höchstens gemäß dem besprochenen Kanon sagen dürfen: Auch jetzt werden die, die noch unter dem Gesetz bleiben — bzw. bleiben wollen —, ein Gericht nach dem Gesetz zu erwarten haben. Wer aber nicht unter dem Gesetz ist, wird auch nicht nach dem Gesetz gerichtet werden können. Die gläubigen Christen sind aber vom Gesetz los; das steht in Kap. 7, 6 klar geschrieben; folglich wird auch ihr Gericht nicht ein solches „nach dem Gesetz" sein können.

Hiergegen und zugunsten der Auffassung Lütgerts ist allerdings eines zu sagen: Ein Gericht durch den wiederkommenden Christus erwartet ja Paulus doch ganz bestimmt, auch für die Christen; vgl. z. B. 14, 10; und selbst wenn wir von 2, 6 absehen, weil dies zunächst für die frühere Stufe der Heilsökonomie gilt, so ist doch anderwärts auch das Gericht über die Christen als ein solches nach den Leistungen deutlich geschildert, z. B. 2 Kor. 5, 10. — Das erkenne ich unumwunden an und

will diese Anerkennung auch nicht durch die Behauptung abzuschwächen versuchen: Paulus hafte in den bezüglichen Stellen noch an vorchristlichen Vorstellungen, die er grundsätzlich überwunden haben sollte. Aber so ungewohnt es manchem im ersten Augenblick klingen mag, ich muß es aussprechen: wir dürfen „Gericht nach den sittlichen Leistungen" nicht ohne weiteres identifizieren mit „Gericht nach dem Gesetz". Es ist zwar verständlich, wie diese Identifizierung nahezu zu einer Gewohnheit werden konnte. (Auch Lütgert vollzieht sie wie etwas Selbstverständliches: „Gericht nach den Werken, das heißt nach dem Gesetz" S. 53.) Das Gericht nach dem Gesetz ist allerdings als „doppelte Vergeltung menschlichen Handelns" gedacht. Aber es ist damit doch keineswegs gesagt, daß jedes Gericht, in dem die Gedanken und Handlungen der Menschen auf ihre Güte oder Verwerflichkeit geprüft werden, ein Gericht nach dem Gesetz sein müsse. Es kann doch auch andere Normen für solche Prüfung geben; und wenn, wie wir vorhin sahen, es für die Christen eine über das Gesetz hinausgewachsene Ethik gibt, so wird zu erwarten sein, daß auch die Norm, nach der die Christen gerichtet werden, eine andere ist als das Gesetz. Und werfen wir einen Blick auf solche Stellen, in denen Paulus vom Gericht nicht nur sagt, daß es stattfinden wird, sondern auch inhaltlich etwas andeutet, wie es verlaufen wird, oder auch, in welchem Zustande die Christen sich befinden sollen, um dem „Tag des Herrn" entgegensehen zu können, so wird da des Gesetzes nirgends gedacht, und es ist sogar schwer bis zur Unmöglichkeit, das Gesetz als Maßstab in die betreffenden Gedankengänge hineinzudenken. Man nehme etwa 1 Kor. 4, 5; 3, 13—15; 1, 8; man betrachte unter diesem Gesichtspunkt die Stelle Gal. 6, 7—8. Ist da *σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα* einfach dem Täter der Gesetzeswerke gleich? Und nehmen wir gar noch die kleineren Episteln hinzu, z. B. 1 Thess. 3, 12. 13; 5, 4—8. Phil. 1, 9—11; und gar noch die Pastoralbriefe, z. B. 2 Tim. 4, 7—9 —, werden da die Gedanken und Handlungen am Gesetz gemessen?

Es ist nicht unsere Aufgabe, hier die Vorstellung des Paulus vom Gericht positiv vollständig zu entwickeln und etwa ihre Be-

ziehungen zu Worten Jesu in den Evangelien zu verfolgen, oder sie vom Standort der „kirchlichen Lehre“ aus zu kritisieren. Es liegt uns hier nur daran, zu erfahren, ob Paulus im Römerbrief dem Gesetz als solchem eine bleibende Bedeutung auch für die Christen beilegt, dadurch, daß er ein göttliches Gericht nach diesem Gesetz in Aussicht nimmt. Und diese Frage kann jedenfalls nicht auf Grund von Kap. 2 bejaht werden. Wir können nicht mit Lütgert die Tendenz dieses Kapitels so bestimmen, daß hier durch die formell an sittlich laxes Judentum gerichtete Polemik letztlich ein antinomistisches Evangelium bekämpft werde. Paulus hat seiner eigenen deutlichen Hinweisung nach dieses Kapitel geschrieben, weil er es kurz gesagt zum gedanklichen Unterbau dessen brauchte, was er von 3, 21 an schreiben wollte und geschrieben hat. Wir handeln also mindestens in gewagter Eigenmächtigkeit, wenn wir annehmen, daß außerdem auch noch konkrete Veranlassung in den römischen Gemeindeverhältnissen gelegen haben müsse, das zweite Kapitel zu schreiben. Die historische Frage wäre vielmehr so zu stellen: Was für eine Veranlassung kann Paulus gehabt haben, den Römern das, was von 3, 21 ab folgt, so, wie er es getan hat, mit dieser weitausholenden Vorbereitung, mit einem solchen Aufgebot von Beweismaterial, vorzuführen? Es erregt Bedenken, daß Lütgert diese Frage nicht einmal gestreift, daß er also von einer geschichtlichen Erklärung von Kapitel 3, 21 bis Kapitel 5 eigentlich ganz abgesehen hat. Das ist geeignet, an der Zulänglichkeit seiner ganzen Hypothese einigermaßen zweifeln zu lassen. Wir müssen diesen Punkt für später im Auge behalten.

Lütgerts zweite bevorzugte Beweisstelle ist 3, 31. „Mit welchem Recht kann Paulus sagen: Wir richten das Gesetz auf —, er, der die Freiheit vom Gesetz verkündigt, für den Christus das Ende des Gesetzes ist?“ Es ist dankenswert, daß Lütgert diese präzise Fragestellung selbst gibt (S. 62); freilich möchte man dann auch wünschen, daß er umfassend und folgerichtig sich an sie gehalten und z. B. die Stelle 10, 4, auf die er aufmerksam macht, irgendwie von seinem Standpunkt aus erklärt hätte. Danach sucht man vergebens. Doch wenden wir uns zu 3, 31.

Ohne weiteres stimme ich Lütgert darin zu, daß Paulus von einer Aufrichtung, einem Stabilieren des Gesetzes zu reden nicht damit schon berechtigt war, daß er ja in der Tat nicht alle und jede sittliche Ordnung aufhob, sondern auch für die Christen eine normative Ethik kannte. So gewiß letzteres der Fall war — ich erinnere an das, was vorhin von der über das Gesetz hinausgewachsenen Ethik gesagt ist —, so kommt es hier nicht auf das Bestehen oder Fallen irgendeiner sittlichen Norm, sondern eben des Gesetzes an. Es ist deshalb auch zwecklos, durch Unterscheidung von *νόμος* mit und *νόμος* ohne Artikel eine doppelte Norm herausbringen zu wollen. Es muß dabei bleiben, daß Paulus von demselben *νόμος*, dessen Aufhebung ihm vorgeworfen wird, reden muß, wenn er sagt: *νόμον ἱστάνομεν*. Wie kann er das aber sagen, nachdem er doch selbst die Rechtfertigung *χωρὶς νόμου, χωρὶς ἔργων νόμου* (V. 21 und 28) gelehrt hat?

Die Beantwortung der Frage hängt von der Entscheidung ab, ob wir in V. 31 eine abschließende Bemerkung als Schluß der bisherigen Erörterung, oder die Aufstellung eines neuen Themas für das folgende Kapitel zu erkennen haben.

Diese Entscheidung ist meines Erachtens aus dem grammatischen Gefüge der Sätze allein nicht zu entnehmen; denn es ist nicht unwidersprechlich nötig, daß das *οὖν* im Anfang von Kap. 4 eine unmittelbare enge Verbindung mit dem Vorhergehenden anzeigen muß. Wir werden also beide Möglichkeiten zu erwägen haben.

Lütgert bevorzugt die zuerst genannte; nach ihm ist das „*νόμον ἱστάνομεν*" nur verständlich, wenn es wenigstens für Paulus selbst evident ist, daß aus dem, was er bisher gesagt hat, sich ganz klar ergibt, der Vorwurf, er löse das Gesetz auf, sei völlig grundlos (S. 67). Zur Durchführung dieser Erklärung verwendet er ein Doppeltes. Es soll einmal schon in der Rechtfertigungslehre des Paulus, darin, daß sie gerade als Lehre von einer *δικαίωσις* und nicht nur von Sündenvergebung ausgeprägt ist, eine Stabilierung der Gerechtigkeit Gottes und eine Art von Anerkennung des Gesetzes enthalten sein. Zum zweiten

soll im Glauben, bzw. im Verhalten des Glaubenden zu Gott, Buße mitgesetzt sein. „Buße aber besteht darin, daß man das Recht des Gesetzes anerkennt; und Paulus verkündigt einen Glauben, der zugleich Buße ist, und darum richtet sein Evangelium das Gesetz auf" (S. 68). Dazwischen schiebt sich noch ein Drittes ein: Für Paulus werde das Gesetz auch durch den Gehorsam des Sohnes Gottes bestätigt, dadurch, daß er gehorcht, und das heißt: dem Gesetz untertan ist (S. 67). Dies Dritte ist aber doch eine so vage Andeutung und bezieht sich auf etwas, was tatsächlich in unserem Zusammenhang nicht einmal durch ein Wort in Erinnerung gebracht worden ist, daß ich nicht nötig finde, ernstlich darauf einzugehen.

Was aber die Rechtfertigungslehre betrifft, der Lütgert ja noch eine besondere Untersuchung gewidmet hat (S. 39—48), so bedarf es keines Wortes darüber, daß für Paulus allerdings „evident" gewesen ist, daß Gottes Gerechtigkeit innerhalb der neuen Heilsökonomie vollkommen gewahrt bleibt; und vielleicht ist wirklich die *δικαίωσις*-Lehre und -Formel so zu erklären, daß in ihr die Gerechtigkeit Gottes dadurch angedeutet ist, daß ein actus forensis, ein Urteil Gottes über den Menschen gemäß einer gottgegebenen Norm erfolgend, vorgestellt wird. Aber ganz unmöglich ist es doch, das Gesetz als diese Norm zu denken. Paulus sagt doch nun einmal: Die Gerechtigkeit Gottes ist nun offenbar geworden *χωρὶς νόμου*; es gibt also im Sinne des Apostels wahre, unverletzte Gerechtigkeit Gottes nicht nur da, wo die Beurteilung des Menschen nach dem Gesetz erfolgt, sondern auch in dieser neuen Ökonomie. Mit diesem ausdrücklichen *χωρὶς νόμου* ist Lütgerts Versuch, die Geltung des Gesetzes implicite in der neuen Ökonomie zu finden, geradezu im Widerspruch und muß daher abgelehnt werden. Somit bleibt nur noch der Ausweg, in der zum Glauben gehörigen Buße die Anerkennung des Gesetzes zu sehen. Aber auch in diesem Punkte bedarf Lütgerts Satz mindestens der Modifizierung. Richtig ist, daß Paulus Sündenerkenntnis und Schmerz, ja Verzweiflung über die Sünde als eine Wirkung des Gesetzes darstellt; vgl. 3, 20 und das später zu besprechende siebente Kapitel. In

dieser Sündenerkenntnis liegt also allerdings eine Anerkennung der Forderungen des Gesetzes. Aber ist diese Sündenerkenntnis schon der rechtfertigende Glaube selbst, oder nur erst eine psychologische Vorbereitungsstufe für ihn? Lütgert dürfte sagen, daß in dem Glaubenden in concreto die Erinnerung an die eigene Verdienstlosigkeit, positiv: an die Realität der eigenen Sünde, bleibt und bleiben muß, und daß die Reflexion hierauf gewissermaßen immer wieder ein Messen an der Norm des Gesetzes einschließt. Und in dieser Weise ist es auch meines Erachtens allein möglich, eine Exegese durchzuführen, die 3, 31 als Abschluß des Bisherigen faßt. Aber diesen Sinn herauszufinden, hätte Paulus jedenfalls seinen Lesern nicht leicht gemacht. Und abgesehen auch davon würde eine derartige Bejahung des Gesetzes vom Standpunkt der *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως* aus im Grunde nur eine hypothetisch-irreale sein: Wenn das Gesetz noch die göttliche Gerechtigkeitsnorm wäre, so wären wir nicht gerecht. Aber nun ist ja die neue Ökonomie *χωρὶς νόμου* eingetreten.

Aber bei dieser ganzen Fassung (3, 31 als Abschluß) ist eins übersehen. Es ist doch wohl nicht bedeutungslos, daß Paulus schon in V. 21 von der neuen Rechtfertigungsökonomie sagt, sie sei nicht nur jetzt offenbart worden, sondern sie sei auch schon „*μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*". Dies Oxymoron: Gerechtigkeit ohne Gesetz, bezeugt vom Gesetz, ist doch nicht eine so notorische Binsenwahrheit, daß sie nur völlig beiläufig in Erinnerung zu bringen wäre, sondern eine zunächst sehr auffällige Behauptung, die der Begründung bedarf.

Mit der Aufnahme dieses Gedankens hat also Paulus einen Faden in sein Gewebe aufgenommen, der bisher noch nicht darin vorgekommen war. Also ein neues Thema kündigt sich hier an. Es lautet: Schon die alttestamentliche Gottesoffenbarung weist über das „Gesetz" hinaus auf die Rechtfertigung durch den Glauben; und wirklich wird dies Thema im vierten Kapitel ausgeführt. Bei diesem Gedankengang rückt aber auch 3, 31 sofort in ein anderes Licht. Wenn „*ὁ νόμος*" bereits auf eine *δικαιοσύνη χωρὶς νόμου* vorausgewiesen hat, dann liegt in dem Wirklichwerden des Vorausbezeugten allerdings ein Stabilieren

des νόμος, ein „Bejahen“ von ganz besonderer Art. Gelingt es nämlich dem Paulus, diese seine These: das Gesetz bezeugt schon die Gerechtigkeit ohne Gesetz, zur Geltung zu bringen, so darf er in Wahrheit sagen „νόμον ἱστάνομεν“. Mir scheint diese Erklärung sehr viel einfacher, als die von Lütgert; und deshalb scheint es mir auch einleuchtender, 3, 31 nicht als Abschluß, sondern als eine — durch änigmatische Form die Aufmerksamkeit spannende — Überleitung zu der neuen Erörterung zu fassen. Freilich ist dann unvermeidlich zu sagen, daß Paulus das Wort νόμος in zwei Bedeutungen verwendet, also, wenn man es so nennen zu müssen glaubt, mit dem Worte „spielt“. Er bezieht nämlich dasselbe Wort einmal auf den legislativen Teil, und das andere Mal auf das große Ganze der „Thora“. Aber es helfen doch auch weder sprachliche, noch psychologische oder ethische Erwägungen darüber weg, daß Paulus genau dies Verfahren wirklich angewendet hat in Gal. 4, 21 ff. Und eine einzige Erwägung kann auch alle etwaigen moralischen Bedenken gegen dies Verfahren zerstreuen. Betrachtet Paulus nicht gerade dann die Sache vom religiösen, theistisch-teleologischen Standpunkt richtig, wenn er zwischen der geschichtlichen Gottesoffenbarung an Abraham und der Gesetzesoffenbarung keinen unauflöslichen Gegensatz sieht, sondern — mit allen Mitteln seiner Exegese! — eine innerlich zusammenstimmende göttliche Teleologie durch die ganze Thora hin zu erweisen sucht? Dann wird aber seine Argumentation, so seltsam uns Einzelheiten anmuten, ganz klar, und klar wird auch, daß sie „mindestens für Paulus selbst evident“ war. Die in der Geschichte des Erzvaters zutage getretene Ökonomie der Rechtfertigung aus Glauben ist die primäre, und diese wird durch die sekundäre nomistische Ökonomie nur aus gewissen Rücksichten göttlicher Pädagogik vorübergehend unterbrochen, nicht aufgehoben. Vielmehr ist schon die Offenbarung an Abraham ein Zeugnis dafür, daß Gott, wenn „die Zeit erfüllt“ sein wird, diese seine primäre Ökonomie wieder in Kraft zu setzen gedenkt — und das ist denn auch wirklich eingetreten. Es ist dann nur noch erforderlich, jene göttliche, pädagogische Maßregel der zeitweiligen Unterbrechung durch die nomistische

Ökonomie zu deuten, und dazu dient der Hinweis auf die Kraft des Gesetzes, Sünde hervorzutreiben und dadurch den Sünder zum Bewußtsein der Sündhaftigkeit zu bringen, damit er auf alle eigene Gerechtigkeit verzichten und Gott allein die Ehre geben lernt. In dieser Weise verläuft bekanntlich die Gedankenreihe im Galaterbrief; aber wer wirklich unbefangen, ohne vorgefaßte Meinung über eine „Tendenz", das ansieht, was im Römerbrief wirklich steht, der muß die genaue Parallele hier finden. Speziell die Aussage über den pädagogisch-transitorischen Zweck des Gesetzes in Gal. 4, 9 braucht man nur mit Röm. 5, 20 nebeneinanderzustellen, um die Kongruenz des Gedankens vor Augen zu sehen. Damit ist dann zwar sichergestellt, daß des Paulus innere Stellung zum Gesetz im Römerbrief unverändert dieselbe ist, wie sie im Galaterbrief war; aber Lütgerts andere These, daß im Römerbrief die bleibende Bedeutung des Gesetzes hervorgehoben werde, verliert um so mehr Boden.

Wir gehen weiter zu Kapitel 6—8. „Daß der Römerbrief vom 6. Kapitel an sich gegen antinomistische und libertinistische Tendenzen richtet", ist nach Lütgert „niemals ganz verkannt" worden, muß also sehr deutlich erkennbar sein (S. 72). Ich beanstande hier zunächst die Zusammenstellung von Antinomismus und Libertinismus, die in der gegebenen Form den Eindruck macht, als ob Libertinismus immer antinomistisch wäre und deshalb sachgemäß durch Betonung des Gesetzes zu bekämpfen sein würde. Libertinismus aber, gerade im Sinne der Lütgertschen Begriffsbestimmung (S. 78), wird in Kap. 6 augenscheinlich bekämpft. „Die theoretische, prinzipielle Begründung heidnischer", ich möchte allgemein sagen: der „Sünde durch den Hinweis auf die göttliche Gnade und die christliche Freiheit" nennt Lütgert Libertinismus, nicht schon das tatsächliche Vorkommen heidnischer Sünden in der Gemeinde, und abgesehen von einigen redaktionellen Änderungen können wir diese Definition annehmen. Aber zeigt nun der tatsächliche Befund, daß Paulus solchem Libertinismus gegenüber sich „des Gesetzes annimmt"?

In Kap. 6 tut er das jedenfalls nirgends, mit keinem Wort und nicht einmal mit einer Andeutung zwischen den Zeilen. Aus-

gesprochen wird sogar, daß die Angeredeten „nicht unter dem Gesetz sind“ (V. 14). Der leichtfertigen oder frivolen Neigung aber, diese Freiheit zur Sünde zu mißbrauchen, wird nicht die bleibende Bedeutung des Gesetzes vorgehalten, sondern vielmehr das neue, mystische Zugehörigkeitsverhältnis der Angeredeten zu Christus. Diese Ausführung reicht bis 7, 6, wo in bemerkenswerter Deutlichkeit noch einmal die *καινότης πνεύματος* der *παλαιότης γράμματος* gegenübergestellt wird.

Auch in Kap. 8 bewegt sich der Gedankengang, soweit er überhaupt antilibertinistisch ist, durchaus im Schema der pneumatischen, nicht der gesetzlichen Ethik, wie der Augenschein zeigt.

Zu prüfen wäre also nur noch 7, 7—25. Lütgert läßt es sich angelegen sein, die positive Schätzung des Gesetzes als heilig, gut, gerecht, geistlich („d. h. es stammt aus dem Geiste Gottes“, S. 77) hervortreten zu lassen. Aber beweist dies alles wirklich, daß Paulus in dem Gesetz eine auch für Christen bleibende heilige usw. Gottesordnung gesehen hat und gesehen wissen will?

Wir können es hier nicht vermeiden, auf die viel umstrittene Frage in möglichster Kürze einzugehen, ob Paulus in diesem Abschnitt Erfahrungen seines christlichen oder seines vorchristlichen Lebens zum Ausdruck bringt. Auf die in der Geschichte der Auslegung hierüber geäußerten Meinungen nebst Begründungen für eine oder die andere Entscheidung kann ich natürlich nicht einmal berichtend hinweisen [1]). Ich bezeichne nur die Gedanken, von denen aus meines Erachtens die Antwort gegeben werden muß.

Daß Paulus hier auf Grund von Erfahrung, nicht bloßer „Anempfindung“ redet, ist psychologisch gewiß. Aber selbstredend will er hier nicht nur Selbstbekenntnisse geben, sondern er setzt voraus, daß in seinen individuellen Erlebnissen etwas Typisches, Allgemeingültiges ist. Dies müssen wir bei der Beurteilung des

---

1) Interessant ist, daß die beiden neuesten Verfasser „neutestamentlicher Theologien“ in dieser Frage Antipoden sind; vgl. Weinel, Biblische Theologie des N. T., 1911, S. 278 ff. und Feine, Theologie des N. T., 1911, S. 249 ff.

formellen Präsens in seiner Rede beachten, worauf ich zurückkommen werde. Unmöglich ist nun zunächst V. 7—13 auf Erlebnisse des Christen Paulus zu deuten; denn wenn es innerhalb des Christenlebens des Paulus noch eine solche Katastrophe gegeben hätte, in welcher „das Gebot kam" und durch sein Kommen das frühere, der Lust unbewußte Leben ohne Gesetz zerstörte, so müßten sich davon doch wohl auch sonst Spuren im Leben des Apostels auffinden lassen. Es ist dann aber nicht wohl angängig, V. 14—25 auf eine andere Periode zu beziehen, als V. 7—13; denn das logische Verhältnis beider Abschnitte ist doch augenscheinlich dies, daß der zweite erklären soll, wie der im ersten geschilderte Hergang möglich war, wie das geistliche Gesetz solche verderbliche Wirkung haben konnte. Gerade hier aber wird die individuelle Erfahrung erklärt durch Hinweis auf das Typische, allgemein Menschliche, was deshalb auch als nicht Vergangenes, sondern in der Organisation des Menschen Bestehendes zu schildern ist. Daher also, wie schon gesagt, das Präsens in diesem Abschnitt, welches folglich nicht dazu verleiten darf, die Schilderung auf die wirkliche Gegenwart des Schreibenden zu beziehen. (Beiläufig: Wer dies wollte, müßte dann doch ganzen Ernst machen, und diese innerlich gespaltene Stimmung wirklich in dem Augenblick vorhanden denken, in dem sie so lebenswahr geschildert wird. Macht der Römerbrief den Eindruck, aus solcher Stimmung heraus geschrieben zu sein?) Die Schlußfolgerung ist, daß Paulus, soweit er hier Selbsterlebtes offenbart, dies aus der Erinnerung an seine vorchristliche, nomistische Lebensperiode entnimmt. Aber nun ist freilich das immer noch vorhanden, daß er dem Gesetz alle die erwähnten ehrenden Prädikate zuteilt; und das ist gewiß nicht nur als Rückversetzung auf einen früheren Standpunkt gemeint. Paulus steht ja doch gegenwärtig, als Schreiber des Briefes an die Römer, vor der Frage: „Ist das Gesetz Sünde?" (vgl. V. 7), und muß also mit seinem gegenwärtigen Urteil antworten.

Wir brauchen uns indessen nur einmal vorzustellen, was das bedeutet hätte, wenn Paulus diese Frage auch nur indirekt irgendwie bejaht hätte. Wenn das Gesetz nicht heilig, nicht gut, nicht

gerecht, nicht geistlich war — dann hätte also Gott, solange er dies Gesetz doch in seine Ökonomie hineinnahm, mit einem unheiligen Instrument gewirkt! Ein religiös-ethischer, durch und durch theistisch-teleologisch denkender Mann wie Paulus konnte selbstverständlich solchen Gedanken nur das radikale „*μὴ γένοιτο*“ entgegenstellen. Auch eine transitorische Gottesordnung mußte im Wesen und Inhalt sittlich, heilig sein; das Gegenteil ist ein unvollziehbarer Gedanke, eine Blasphemie. Darum ist Paulus fern davon, das Gesetz seinem Inhalt nach irgendwie der ethischen Minderwertigkeit zu bezichtigen. Nicht deshalb ist das Gesetz abrogiert worden, weil es mit dem Inhalt seiner Forderungen etwa nicht auf der Höhe der Sittlichkeit gestanden hätte, sondern weil es nach Gottes eigener Voraussicht nicht zur Verwirklichung eines letzten Ziels, sondern nur zur Erreichung einer Vorstufe diente. Diese transitorisch-pädagogische Bedeutung des Gesetzes wird aber auch durch die an sich vorhandene Güte und Heiligkeit seines Inhalts nicht geändert. Die Anerkennung dieser Eigenschaften am Gesetz ist durchaus nicht gleichbedeutend mit der Zuerteilung eines bleibenden normativen Charakters.

Also auch in Kap. 6—8 findet Lütgerts Auffassung nicht die Stützen, deren sie bedarf.

Der Reihe nach gelangen wir nun an den merkwürdigen Abschnitt Kap. 9—11; aber dessen „Tendenz“ — bzw. Veranlassung — läßt sich meines Erachtens durchaus nur beurteilen, wenn wir wenigstens einen gewissen zeitgeschichtlichen Rahmen für den Römerbrief überhaupt schon besitzen. Deshalb kann dieser Abschnitt erst zuletzt behandelt werden, und wir müssen den ermahnenden Teil vorwegnehmen.

Wenn wir aus diesem geschichtliche Schlüsse ziehen wollen, so müssen wir natürlich voraussetzen, daß Paulus in ihm nicht nur ethische Ermahnungen zusammengehäuft hat, wie er sie erfahrungsmäßig und gewohnheitsmäßig zur allgemeinen christlichen Sittlichkeit rechnete, und von denen er deshalb annahm, daß jede Gemeinde unter allen konkreten Verhältnissen sie „gebrauchen“ könne. Wohl gab es auch solche allgemeingültigen, überall nötigen Weisungen, und solche fehlen deshalb auch in unserem

Briefe durchaus nicht. Aber ein Missionar und Seelsorger von der praktischen Erfahrung des Paulus hat natürlich auch die individuellen Bedürfnisse der Gemeinde möglichst berücksichtigt, so daß wir, wo die Paränese ins Spezielle geht, auf entsprechende Veranlassungen in den Gemeindezuständen schließen. Die Anwendung dieser Regel auf den Römerbrief bedingt aber noch eine andere Voraussetzung: Paulus muß von den wirklichen Verhältnissen der römischen Gemeinde genügende Kenntnis besessen haben. Das müssen wir aber auch nicht nur für allgemein wahrscheinlich halten, sondern ganz bestimmt annehmen auf Grund des Briefeinganges 1, 8 ff. Wenn die Grüße in Kap. 16 sicher zum Brief gehörten, möchten wir aus ihnen allerlei persönliche Beziehungen entnehmen können. Aber wenn wir auch darauf verzichten, um nicht auf unsicheren Grund zu bauen, so können doch jene einleitenden Worte nicht an eine ganz fremde Gemeinde gerichtet gewesen sein, und wenn Paulus schon des öfteren in Rom erwartet worden war (vgl. Lütgert S. 36), so läßt das erst recht vorhandenes Fühlungnehmen, wenn auch nicht von Angesicht zu Angesicht, vermuten.

Die ganz spezifische Paränese ist aber in unserem Briefe zu finden in Kap. 13 (Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit), und sodann in Kap. 14—15, 13 (betreffend die Schwachen und Starken).

Aus Kap. 13 hat man bekanntlich auf „revolutionäre Tendenzen“ schließen wollen, welche Paulus zu bekämpfen hatte. Auch Lütgert tut dies, indem er in concreto an allerlei Widerstand gegen die Staatsgewalt und staatsgesetzlich strafbares Tun denkt, welches vielleicht sogar der Gemeinde die Gefahr einer Verfolgung bringen konnte. Er glaubt, daß schon in 8, 17 bis Schluß Christenverfolgungen, die mit dem Tode endigen (Schwert!), im Gesichtskreise des Apostels erscheinen (S. 100—111). Letzteres ist mir unwahrscheinlich; entscheidend ist dabei für mich, daß Paulus doch wohl Ermahnungen zum rechten christlichen Verhalten in solcher Lage (Geduld, Standhaftigkeit, Hoffnung usw.) erteilt haben würde. Kap. 12, 12 und 8, 17 ff. sind dafür doch zu allgemein gehalten; und auch Lütgerts Exegese von 8, 31 ff.

erregt mir Bedenken [1]). Aber auf diese Frage der etwaigen Verfolgung brauchen wir nicht einmal einzugehen, da wir schlechterdings nicht bestimmen können, aus was für einer „Richtung" der Ungehorsam gegen die Obrigkeit kam. Wer will sagen, daß nicht Judaisten ebenso leicht dazu fortgerissen werden konnten, wie heidenchristliche Libertinisten? Aus dieser Stelle können wir also nach keiner Seite hin etwas Sicheres erschließen.

Um so mehr kommt es auf den Konflikt der „Starken" mit den „Schwachen" an. War diese „Abstinenzbewegung" judenchristlichen Ursprungs? Lütgert (S. 90 ff.) nimmt dies als sicher an; und eine Askese aus philosophisch-dualistischen Prinzipien erscheint auch wenig wahrscheinlich, jedenfalls spricht nichts für eine solche; sie wäre höchstens eine abstrakte Möglichkeit. Für judenchristlichen Ursprung möchte die Tagewählerei sprechen (14, 5; vgl. dazu Gal. 4, 10, wo doch wohl Judaismus gemeint ist). Aber daß die Abstinenz gerade Fleisch und Wein betraf, macht doch wieder stutzig. Das jüdische Gesetz forderte doch solche Enthaltung nicht, auch nicht von den Priestern (vgl. Lütgert S. 94). Die Frage von rein oder unrein konnte doch auch nicht beim Wein aufgeworfen werden. Sollte es sich um eine Art von Nasiräertum gehandelt haben? Man erinnert sich an Apostelgesch. 21, 20—26; sollte sich die Milde des Apostels gegen diese Schwachen daher erklären? Aber wieder — sollten die Fälle dieser Art in Rom, in der Christengemeinde, so zahlreich gewesen sein, daß durch sie die Einheit der Gemeinde bedroht erscheinen konnte?

So könnten wir hin und her raten; aber es ist doch noch eins zu bedenken. Fleisch und Wein — das sind doch gerade die heidnischen Götzenopfer-Ingredienzien; und wir wissen von Korinth her, welches Problem den Christen in heidnischer Umwelt von der Seite her gestellt war; wissen auch ebendaher, wie Paulus zu brüderlichem Tragen ermahnt hat. Sollte nicht in Rom die gleiche Situation gewesen sein, wie dort in Korinth? Sollte nicht auch die Tagewählerei — die übrigens auffallend

1) Apg. 28, 13—31 deutet auch nicht auf Christenverfolgung.

kurz erledigt wird! — auch aus heidnischem Ursprung erklärbar sein? Vielleicht dies nefasti — aber freilich, beweisen läßt sich auch hier nichts.

Meine Meinung ist die, daß wir doch vom paränetischen Teil des Römerbriefes aus das historische Problem nicht lösen können, das uns gestellt ist. Wir müssen auf den Lehrteil zurückgreifen, auf die Frage, die ich früher aufgeworfen habe: Was für eine Veranlassung mag Paulus gehabt haben, den Römern seine Lehre von der neuen Heilsökonomie so, — mit dieser langen Vorbereitung in Kap. 1 und 2 und der ausführlichen Erörterung der Konsequenzen (Kap. 6—8) vorzutragen?

Scharfe Polemik, wie im Galaterbrief, können wir nicht finden; das haben wir früher schon gesagt. Namentlich finden wir keine judaistische Agitation für die Beschneidung angedeutet. Der ganze Ton ist nicht der leidenschaftlicher Erregung, wie sie zu erwarten wäre, wenn es sich um Stehen und Fallen des Evangeliums gehandelt hätte, sondern mehr der eines dozierenden, intellektuelle Bedenken zerstreuenden, demonstrierenden und Konsequenzen entwickelnden Vortrags. Kein Schelten oder Spotten über dogmatisch befangene Exegese schafft die Tatsache aus der Welt, daß der Römerbrief wirklich systematisch-dogmatischer ist, als die anderen Paulusschriften. Wollen wir das „historisch" erklären, so müssen wir sagen: Paulus muß doch gerade der römischen Gemeinde gegenüber besondere Veranlassung gehabt haben, so besonders als Lehrer aufzutreten. Aber wir müssen dabei gegenwärtig halten, daß diese ganze Belehrung inhaltlich das darstellt, was das *κήρυγμα*, das *εὐαγγέλιον* des Apostels war. Das heißt: der Lehrteil des Römerbriefes ist eine schriftlich fixierte Predigt des Paulus. Diese Gedanken würde er vor den Römern entrollt haben, wenn er persönlich missionierend zu ihnen gekommen wäre; und nun ist nur noch das letzte zu sagen: die Übersendung dieser schriftlichen Predigt erklärt sich daraus, daß der Apostel persönlich noch nicht in Rom hatte wirken können. Diese Gemeinde war bisher noch nicht sein geistliches Gebiet. Wenn er aber zu ihr kommen wollte und sollte, dann war ihm natürlich daran gelegen, sie auch ganz in seine

Gedankenwelt hineinzuziehen; und eine Vorarbeit zu diesem Zweck, eine Vorbereitung auf seine persönlich fortzusetzende Arbeit, ist dieser Lehrbrief.

Ich brauche die bekannten Exegeten nicht zu nennen, deren Auffassung ich mich hiermit anschließe. Ich meine, daß der Weg zum Ergebnis immerhin durch unbefangene sachliche Prüfung gegangen ist.

Es bleibt aber noch übrig, gemäß dem seinerzeit aufgestellten methodischen Grundsatz noch zu sehen, ob diese Gesamtauffassung die einzelnen Teilergebnisse in sich aufzunehmen vermag, und namentlich ist der noch vorbehaltene Abschnitt Kap. 9—11 noch in diesem Rahmen zu betrachten.

Ich glaube aber, daß der erste Teil dieser Aufgabe tatsächlich keine besondere Ausführung mehr erfordert; und auch Kap. 9 bis 11 ist doch so überwiegend lehrhaft, daß es nicht aus polemischen Tendenzen und Bedürfnissen, sondern aus dem Bedürfnis nach intellektueller Bemeisterung des gewaltigen Problems zu verstehen ist. Es lag dem Apostel am Herzen — und von denen, die ihm durch die acht ersten Kapitel gefolgt waren, mochte er dasselbe annehmen —, zu wissen, was denn nun aus dem empirisch sozusagen fehlgeschlagenen Plan Gottes mit dem Volke Israel weiter werden sollte. Dies Volk war doch der Same Abrahams, des Empfängers der primären Heilsökonomie, der Verheißungen. Wie schwer zu denken, daß gerade dies Volk nicht an Gottes Ziel gelangte! Hier lag in der Tat ein Theodizee-Problem. War nicht Gott durch das Verhalten dieser Menschen gleichsam abgedrängt worden von dem Wege, den er ursprünglich hatte gehen wollen? — Sehr menschlich wohltuend berührt es dabei, daß Paulus auch noch das persönliche Interesse für dies Volk, sein Stammesvolk, hat, wie er es bekundet. Aber es geht zu weit, deswegen von einem Parteinehmen gegen antisemitisches Heidenchristentum zu reden. Ein solches müßte doch konkreter angedeutet sein, als es der Fall ist.

Alles in allem kann ich also Lütgerts neue Hypothese über Veranlassung und Zweck des Römerbriefes nicht annehmen. So wertvoll die durch ihn gegebene Anregung zur fortgesetzten Be-

schäftigung mit dem historischen Problem des Römerbriefes ist, so undurchführbar ist doch sein Erklärungsversuch.

Anmerkung. Zu Lütgerts Meinung über die Gegner des Paulus in Korinth haben wir nicht mehr zurückzukehren Ursache gehabt. Ich will es auch jetzt nicht weiter tun; nur sagen, daß ich wegen 2 Kor. 11, 22 auch dort unmöglich finde, an heidenchristliche Antinomisten zu denken.

2.

Die Grundgedanken in Herders Schrift „Gott“ und ihr Verhältnis zu Spinozas Philosophie.

Von

Dr. Joh. A. Dietterle, Leipzig.

Benutzte Literatur: Herders sämtliche Werke, herausgeg. von Bernhard Suphan. Berlin 1877—1889. Herders Werke, herausgeg. von Th. Matthias, Leipzig und Wien, Bibl. Inst. Herders Philosophie, herausgeg. von Horst Stephan. (Philos. Biblioth. B. 112). — Jacobi, Frdr. Heinr.: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau 1785. Dasselbe: Neue vermehrte Auflage. Breslau 1789. Gelehrter Briefwechsel zwischen D. Johann Jacob Reiske, Moses Mendelssohn und Gotthold Ephraim Lessing. Berlin 1789. — Haym, R.: Herder nach seinem Leben und seinen Werken. 2. Bd. Berlin 1885. — Albert, Reinh.: Spinozas Lehre über die Existenz Einer Substanz. Progr. Dresden 1875. Fischer, Wilhelm: Herders Erkenntnislehre und Metaphysik. Leipzig. Diss. Salzwedel 1878. Schmidt, F. J.: Herders pantheistische Weltanschauung. Diss. Berlin 1888. Schnehen, W. von: Herders religiöse Weltanschauung. (Wartburgstimmen, I. Jahrg. 5. Heft. Nov. 1903.) Cornill, C. H.: Herder als Theolog. (Festrede usw. 1903.) Köster, A.: Gedächtnisrede zur Feier der 100jährigen Wiederkehr von Herders Todestag. (Hamburger Liebhaberbibliothek.) Hamburg 1904. Hansen, A.: Häckels „Welträtsel“ und Herders Weltanschauung. Gießen 1907.

Spinoza, B. de: Opera philosophica omnia ed. A. Gfroerer. Stuttgardiae 1830. Spinoza, B. de: Bd. 26a, Bd. 91, Bd. 92, Bd. 93, Bd. 94 der philosophischen Bibliothek. Leipzig (Dürr). Die Briefe mehrerer Gelehrten an Benedikt von Spinoza. (Philos. Bibl. Bd. 96.) Leipzig 1897. — Stalkopff: De Atheismo Benedicti de Spinoza etc. (Greifswalder Disput.). Sept. MDCCVII. Bayle, Pierre: Dictionnaire historique et critique. V. édit. MDCCXL. tom. IV. Heyder, K.: Über das Verhältnis Goethes zu Spinoza. (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. und Kirche. 27. Jahrg. 1866, S. 261 ff.) Zimmermann: Über den logischen Grundfehler der Spinoz. Ethik. (Z. Stud. u. Krit. z. Philos. u. Ästhet. I. Bd. S. 30 ff.) Wien 1870. Krakauer, Mos.: Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrh. In.-Diss. Breslau o. J. (1881). Lülmann, C.: Über den Begriff amor dei intellectualis bei Spinoza. In.-Diss. Jena 1884. Wenzel, Alfr.: Die Weltanschauung Spinozas. I. Teil. Leipzig 1907. Léon, Alb.: Les éléments Cartésiens de la doctrine Spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet. Paris 1907. Ehrhardt, Franz: Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig 1908. — (Volkelt, Joh.: Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas, Leipzig 1872, ist zurzeit im Buchhandel nicht mehr aufzutreiben.)

Einleitung[1]).

„In Spinoza (und Cartesius) ward die Philosophie ein Gewebe unglücklicher Hypothesen; Leibniz dichtete glücklicher“, so hatte Herder in seiner Frühzeit geschrieben (vgl. sein Problem: „Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemein und nützlicher werden kann“)[2]). Im Jahre 1778 aber redet er von dem „im Vergleich zum heiligen Johannes ohne Zweifel noch göttlicheren Spinoza“.

Schon in den Jahren, in denen er den ersten Ausspruch getan hatte, finden sich, wie seine „Wahrheiten aus Leibniz“[3]) und seine „Grundsätze zur Philosophie“[4]) beweisen, bei ihm Ansätze, die für die Zukunft ein anderes Urteil über Spinoza er-

---

1) Wo im folgenden nichts anderes vermerkt ist, beziehen sich die Zitate auf die Herderausgabe von Suphan; wo der Band nicht angegeben ist, auf Bd. 16, in dem S. 401—572 sich Herders Schrift „Gott. Einige Gespräche“ findet.

2) Bd. 32, S. 32 ff. 3) Bd. 32, S. 211. 215. 223.

4) Bd. 32, S. 227 ff.

warten lassen. Den eigentlichen Wechsel aber bahnten die Bückeburger Jahre an, welche ihn die Kritik Bayles, die dieser dem holländischen Philosophen angedeihen ließ, als eine ungerechtfertigte und des letzteren Lehre vielmehr als etwas dem Christentum innerlich Verwandtes erscheinen ließen. Die letzten Jahre des Zusammenlebens mit Goethe machten ihn dann zum Spinozaenthusiasten.

Herder stand also Spinoza schon innerlich nahe, als Mendelssohn seine bekannte Entdeckung von dem Spinozismus Lessings machte, und wenn er (nachdem er im November 1783 seitens Jacobis eine Abschrift von dessen Schreiben an Mendelssohn erhalten hatte) am 6. Februar 1784 dem Verfasser der „Lehre des Spinoza in Briefen“ so antwortete, daß wir ihn mit seiner ganzen Person für den vielgeschmähten „Atheisten“ eintreten sehen, so ist uns dies weniger verwunderlich, als es Jacobi zunächst gewesen zu sein scheint. Bereits das letztgenannte Schreiben ließ erwarten, daß Herder möglicherweise noch anders als in Briefen an vertraute Freunde für Spinoza eintreten würde.

Neben manchem andern hatte namentlich auch die Beschäftigung mit dem 3. Teile seiner „Ideen“ ihn, der sich „nach einer stillen reinen Wahrheit sehnte“, veranlaßt, seine Weltanschauung zu revidieren, und recht eigentlich den „Schlüssel zu seinen Ideen“ haben wir in einem dieser Sehnsucht zu verdankenden „Büchlein“ vor uns, dessen Erscheinen er am 7. Mai 1787 in einem Briefe an Jacobi in Aussicht stellte, und worin er in dem leidigen Streite, in dem uns keiner der Beteiligten, weder Jacobi, noch Mendelssohn, noch Herder ganz freundschaftlich korrekt gehandelt zu haben scheint, entschieden und öffentlich für Spinoza eintritt. Es führt den durch seine Kürze auffälligen Titel „Gott“. Einige Gespräche von J. G. Herder.

Die Veranlassung zu dieser Schrift war also äußerlich gegeben durch den Streit über Lessings Stellung zu Spinoza; ihre Abfassung entsprach zugleich einem inneren Bedürfnisse Herders. Er wollte auch an seinem Teile etwas zur Ehrenrettung Spinozas beitragen. Da dieser sie nach seiner Meinung eigentlich gar nicht nötig hatte, so konnte er diese Gespräche so gestalten — und

das entsprach seiner eigentlichen Absicht —, daß er in ihnen sein eigenes Glaubensbekenntnis, „seine eigene vollständig überzeugende Idee von Gott“ (wie Schiller wenige Monate nach dem Erscheinen der Schrift an Körner schreibt) zum Ausdruck brachte, wodurch das Büchlein nun erst recht zu einer Rechtfertigung Spinozas und „die Erfüllung eines längst gehegten Wunsches“ wurde.

Eine eingehende Darlegung der Bedeutung dieses Bekenntnisses aus der Feder eines unserer Klassiker würde nun allerdings an einer gründlicheren Darstellung der Geschichte des Spinozismus in der Zeit bis auf Herder nicht ganz vorübergehen können. Dabei bereits — wo es sich doch nur um eine objektive Darstellung dieser Geschichte handelt — würden wir die Geister für und wider Spinoza sich scheiden sehen. Einseitige Spinozaenthusiasten, wie Wenzel, können schon bei dieser Gelegenheit ihre persönlichen Sympathien nicht verleugnen. Aber auch diejenigen, welche, wie z. B. Krakauer und Ehrhardt, das Spinozistische System als solches im ganzen ablehnen, sehen wir bei Behandlung der Frage, ob Spinoza in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Schule gemacht habe, zu verschiedenen Resultaten gelangen. Doch dürften die Historiker des Spinozismus sich wohl auf das, für unsere Zwecke genügende, Resultat einigen, daß „in Deutschland die Aufmerksamkeit auf den Spinozismus besonders durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Beziehung zu dieser Doktrin gelenkt“ worden sei[1]), also durch das Ereignis, das als die äußere Veranlassung zu Herders Schrift schon oben bezeichnet wurde.

Wenn wir heute noch mit Interesse diese Schrift lesen, so liegt dies u. a. auch daran, daß die neue Weltanschauung des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die Weltbetrachtung eines Herder und Goethe, oft genug besonders auf den Einfluß Spinozas zurückgeführt worden ist. Dazu, festzustellen: wieweit dies mit

1) Vgl. Überweg, Frdr., Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit (Grundr. 3. Teil). 7. Aufl. herausg. von M. Heinze. Berlin 1888. S. 87.

Recht oder Unrecht geschehen ist, wird auch eine Untersuchung beitragen, die das Verhältnis der Grundgedanken in Herders Schrift „Gott“ zu Spinozas Philosophie ins Auge faßt.

Der Versuch, die Grundgedanken Herders in seinem Spinozabüchlein herauszustellen, könnte einen wohl auf den Gedanken bringen, ob es nicht der Kürze halber möglich sei, dieselben in einer schematischen Übersicht zu geben. Man wird sich bald überzeugen, daß die Weltanschauung, wie sie in dieser Schrift zutage tritt, sich wohl anf eine kurze Formel bringen läßt, aber mit dieser ist dann auch gewissermaßen schon die ganze Welt mit ihren unzähligen Organisationen gegeben und eine schematische Darstellung des philosophischen Systems ausgeschlossen. Man begnügt sich daher am besten mit einem kurzen Referate über den Inhalt der fünf Gespräche, und zwar, um Begriffsverschiebungen vorzubeugen, möglichst im Anschlusse an die Ausdrücke, die Herder selbst gewählt hat.

Daß das philosophische „Glaubensbekenntnis“, wie es in unserm Büchlein niedergelegt ist, die Gedanken Herders in Form von Gesprächen entwickelt, ist dabei völlig belanglos. Es war die Herder für diese Materie sozusagen selbstverständliche Form: Gespräche zwischen Lessing und Jacobi hatten den ersten Anlaß zu der Schrift gegeben, ausführliche Gespräche über diese Materie waren in Weimar vorangegangen, Gespräche zwischen Herder und Jacobi, Herder und Goethe, zwischen diesen beiden und Jacobi, — Gespräche, an denen sich Claudius nicht ergötzt zu haben scheint, die aber auf Frau von Stein und bei häuslicher Erörterung derselben mit Karoline, auf diese ihren Eindruck nicht verfehlt haben werden. In Gesprächsform seine Gedanken wiederzugeben, das lag Herder gerade in der Zeit der Abfassung unserer Schrift sehr nahe. Die Art und Weise der Durchführung der Wechselrede in unserem Büchlein näher zu charakterisieren, ist für unsere Zwecke nicht nötig, ebensowenig eine Stellungnahme zu der eigentlich höchst überflüssigen Frage, ob Theophron = Herder, Philolaus = Goethe, Theano = Karoline ist; es genügt für die Absicht, die Gedanken Herders wiederzugeben, die Konstatierung der Tatsache, daß außer in dem einleitenden Gespräch ein eigent-

licher Gegensatz der Meinungen der beiden disputierenden Freunde gar nicht vorhanden ist, — daß sie weniger „gegeneinander“ als vielmehr „aus dem andern heraus“ reden, und daß die Einführung der Theano im letzten Gespräch einen wesentlichen Fortgang nicht bedeutet.

R. Haym [1]) hat bei seiner zugleich referierenden und kritisierenden Darstellung das vierte Gespräch an erster Stelle behandelt und damit zweifelsohne den Zusammenhang mit dem vorhergehenden Kapitel seines Buches am besten gewahrt. Aber wenn schon der erste Teil des vierten Gespräches die eigentliche Entwicklung der Gedanken unterbricht, so stehen doch wieder das vierte und fünfte Gespräch in so innigem Zusammenhange, daß eine, zunächst nicht kritisierende, sondern nur objektiv referierende Darlegung der Herderschen Grundgedanken am besten dem Gange der einzelnen Gespräche folgt.

Es kommt nicht darauf an, welche der beiden Ausgaben man dabei zugrunde legt. Zwar bemerkt Herder selbst, in der Vorrede zur 2. Ausgabe 1800, daß seit 1787, dem Jahre der 1. Ausgabe, „sich im philosophischen Horizonte Deutschlands manches geändert hat“, aber die 2. Ausgabe ist davon unberührt geblieben. Der sprachliche Ausdruck ist an etlichen Stellen korrekter, da und dort sind einige Ausdrücke präziser und einzelne Gedanken weiter ausgeführt. Spinoza selbst wird fleißiger zitiert, insbesondere wird auch der Tractatus de emendatione intellectus herangezogen, den Herder in der 1. Ausgabe noch nicht benutzte. Da das Verhältnis zwischen Herder und Goethe sich inzwischen getrübt hatte, kommt Herder in seinem Freundschaftsbedürfnis Jacobi etwas mehr entgegen und streicht in der neuen Ausgabe alles, was diesen persönlich zu kränken geeignet scheint; er mäßigt demgemäß das vorher Mendelssohn gespendete Lob. Im Verlaufe des vierten Gespräches wird eine ausführlichere Auseinandersetzung über die Begriffe „Persönlichkeit“ und „Verstand“ eingeschoben. Endlich ist der Naturhymnus Shaftesburys beigefügt, der allerdings geeignet ist, einzelne Ausführungen der Gespräche

1) Vgl. Haym a. a. O. Bd. 2, S. 284—294.

wirksam zu ergänzen. Vorher aber ist ein größerer Abschnitt dem ursprünglichen Schlusse hinzugefügt, in dem versucht wird, Spinozas Pantheismus in dem Sinne plausibel zu machen, daß er die einzelnen „Individualitäten“ sehr wohl gelten läßt. Für unsere Ausführungen — ausgenommen die zuletztgenannte, die aber schon in der früheren Ausgabe angedeutet ist, — belanglose Änderungen!

I. Die Grundgedanken in Herders Schrift.

Erstes Gespräch:

Spinoza hat bisher zumeist als ein Atheist und Pantheist sowie als ein ausgesprochener Determinist und damit als Verächter der Religion und Feind der bürgerlichen Gesellschaft gegolten. Kein Wunder! denn das Urteil über ihn gründet sich zumeist auf die Kritik Pierre Bayles in seinem berühmten Dictionnaire. Es liegt begründeter Verdacht vor, daß der Franzose das System des „eingeschlossenen, schweren Denkers“ gar nicht recht verstanden hat. Schlimmer fast noch als das Urteil des Durchschnittspublikums lautet aber das Urteil der Theologen aller Konfessionen, die sich durch Spinoza direkt angegriffen fühlten, und das der Kartesianer, seiner „Hausgenossen“, die möglichst weit von ihm abzurücken suchten, um ja nicht in den Verdacht irgendwelcher Gemeinschaft mit ihm zu kommen. Besonders hat dem holländischen Denker, der nicht so leise zu treten verstand, wie Locke, Bayle, Shaftesbury u. a., sein Tractatus theologico-politicus geschadet, wenn schon die darin ausgesprochenen Gedanken z. T. sich durchgesetzt haben, z. B. auf dem Gebiete der alttestamentlichen Kritik und bezüglich der Toleranz.

Wie töricht der Vorwurf sowohl des Atheismus als des Pantheismus Spinoza gegenüber ist, erkennt man schon daraus, daß er in einem Atemzuge erhoben wird, während doch zwischen ersterem und letzterem gewichtige Unterschiede zu konstatieren sind. Die ganze Art und Weise vollends, wie man den stillen, edlen Philosophen persönlich verunglimpft hat, muß auch solche nötigen, vor der Öffentlichkeit für ihn einzutreten, deren Weltanschauung sich nicht ohne weiteres mit der seinigen deckt. Und für diejenigen,

die sich überhaupt belehren lassen wollen, ist es nötig, vor allen Dingen erst einmal sich mit der Persönlichkeit und dem Leben Spinozas bekannt zu machen.

Der Eindruck, den die Lektüre eines dieses Thema behandelnden Buches (Herder empfiehlt die Biographie des Joh. Colerus) und die Lektüre der für Spinozas Charakter außerordentlich lehrreichen Selbstbekenntnisse des Philosophen im Tractatus de emendatione intellectus (die Herder wörtlich wiedergibt) auf den Unbefangenen machen, ist ein überwältigender. An Stelle eines „frechen Atheisten“ lernen wir da einen liebenswürdigen, bescheidenen, auf das höchste Ziel gerichteten, edlen Mann kennen, dessen religiöser Ernst und ethische Tiefe uns auf das sympathischste berühren. — Wer nach Überwindung der gröbsten Vorurteile nun an die Lektüre Spinozas herangehen will, tut gut, zunächst Descartes zu lesen und durch diesen Philosophen, von dem jener ausgegangen ist, sich in die Terminologie und die Grundgedanken des Spinoza einführen zu lassen. Die Überleitung zur Lektüre desselben bildet am besten die Schrift, in der er seinem Schüler die Prinzipien der Cartesianischen Philosophie auseinandergesetzt hat. Darauf möge man zur Lektüre der Ethik selbst übergehen, aber dabei beständig viererlei im Auge behalten: 1. Spinoza ist nicht nach der Sprache der modernen Philosophie zu lesen. 2. Es ist sorgfältig auf die von ihm angewendete „geometrische Methode“ zu achten, damit man durch dieselbe weder im allgemeinen „berückt“ wird, noch namentlich die Stellen übersieht, wo sie den Philosophen selbst berückt. 3. Er ist danach zu übersetzen in die Sprache der modernen Philosophie. 4. Das Hauptwerk Spinozas muß gelesen werden unter beständiger Heranziehung seiner hinterlassenen Briefe, die jenes wirksam ergänzen.

Zweites Gespräch:

Das eine ergibt die Lektüre der Schriften Spinozas, selbst für den, der mit „widrigen Vorurteilen“ an sie herangegangen ist, ohne weiteres: Spinoza kann unmöglich Atheist sein! Die Idee Gottes ist für ihn, den „Schwärmer für das Dasein Gottes“,

der Ausgangspunkt aller seiner philosophischen Deduktionen, die Liebe zu Gott das letzte und höchste Ziel seiner ethischen Forderung.

Spinoza geht aus von dem Begriffe der „Substanz" als „des Dinges, das für sich besteht, das die Ursache seines Daseins in sich selbst hat". Im eigentlichen Sinne dieses Wortes gibt es nur eine einzige Substanz. Das Wort „Substanz" ist im Vergleich zu der Bezeichnung der „Materie" als „einer Erscheinung von Substanzen" ein „harter Ausdruck", eine „unserem Ohr fremd klingende Formel", aber wenn nun Gott im Sinne des Spinoza als die eine Substanz bezeichnet wird, die mit ihrer Kraft die Substanzen der Welt erhält und ihnen das Dasein gibt, so ist dies immer noch weit annehmbarer als die Vorstellung der Kartesianer, nach der Gott nur „gelegentlich" — als Deus ex machina — wirkt, und an sich seine Einführung nicht weniger berechtigt, als die einer „prästabilierten Harmonie" in der Leibnizschen Philosophie, vielmehr — wenn man in Betracht zieht, daß wir weder wissen, was Kraft ist, noch wie die göttliche Kraft etwas hervorbringt — auch ganz konsequent gedacht. Gott oder die Substanz ist die causa immanens der Welt, erhaben über Raum und Zeit. Ein besonderes Verdienst Spinozas ist es, daß er richtig unterscheidet zwischen dem Endlos-Unbestimmten, als dem Prädikate, dem Maße, das der Welt zukommt, und dem Unendlichen als dem Prädikate, dem Maße, das Gott zukommt.

Wenn aber Spinoza nun weiter als die Attribute Gottes nicht bloß das Denken, sondern auch die Ausdehnung bezeichnet, so ist das freilich ein Irrtum, zu dem der große Denker durch seine Abhängigkeit von Descartes, der Materie und Ausdehnung identifiziert, geführt wird. Wäre der Begriff des Raumes vereinbar oder auch nur vergleichbar mit dem des Ewigen, so müßte es auch der der Zeit sein. Da dies letztere ein Ding der Unmöglichkeit ist, so ist es auch das erstere. Es handelt sich hier um eine Unklarheit, die Spinoza wohl fühlte, aber nicht beseitigen konnte, weil ihm der „verbindende Mittelbegriff" fehlte, um eine Unklarheit, die bei Spinoza übrigens nicht so gefährlich war, da er von der Ausdehnung als einem Attribute Gottes nur

in Verbindung mit dem mathematischen Raume redet, die aber sofort unter anderen Voraussetzungen gefährlich wird. Der benötigte „Mittelbegriff“ aber stellte sich ein mit der fortschreitenden Naturkunde und ihren physikalischen Untersuchungen der Materie. Schon Leibniz fand ihn (und dadurch wird seine Monadenlehre erst dem Verständnis erschlossen!), indem er den Kartesianischen Dualismus zwischen Geist und Materie durch den Begriff der „substantiellen Kräfte“ überwand.

So wird aus der Substanz Spinozas mit ihren beiden Attributen, Denken und Ausdehnung, die ja aus der unendlichen Zahl der Attribute Gottes für unser menschliches Denken allein in Frage kommen (auf die unpassende Bezeichnung „Attribute“ verzichtet man am besten ganz!), eine Urkraft, d. i. „die Gottheit“, die „sich in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen offenbart“. Damit ist zugleich das gefährliche Hindernis überwunden, das die Frage nach den andern Attributen Gottes, außer den zwei von Spinoza genannten, bedeutet. Auch in einem andern Weltsystem wirken nur organische Kräfte, und wo solche zu finden sind, drücken sie das „selbständige Wesen“ der Urkraft aus, „durch welches auch sie bestehen und wirken“.

Aber dieser vortreffliche Mittelbegriff fördert noch weiter. Er zeigt, daß Gott nie und nirgends auf eine „tote“ Materie wirkt. In ihr selbst wirken „tausend lebendige mannigfaltige Kräfte“, in deren jeder das Unendliche beschlossen liegt. Wir „schwimmen in einem Ozean der Allmacht“. So kommen wir zu dem Gleichnis: die Gottheit ist ein Kreis, dessen Mittelpunkt allenthalben, dessen Umkreis nirgends ist.

Hätte Spinoza auch den Raum nur für ein „symbolisches Bild“ der „absoluten Unendlichkeit des Unteilbaren“ gehalten, wie er die Zeit nur für ein symbolisches Bild der Ewigkeit ansieht, so wäre alles in Ordnung. Ob freilich viele den Unterschied zwischen dem „Unendlichen“ und dem „durch Raum und Zeit in der Einbildungskraft gedachten Endlosen“ erfassen werden, ist zu bezweifeln. Hätte man ihn mehr erfaßt, so würde man nicht „so viel von dem weltlichen und außerweltlichen Gott geredet haben“ und nicht Spinoza beschuldigen, daß er Gott und

Welt identifiziere. Denn dieser scheidet deutlich zwischen dem „Unendlichen der Vernunft“ und dem „Endlosen der Einbildungskraft“; also kann ihn der Vorwurf des Pantheismus nicht treffen.

Die Dinge sind ihm nicht „zertrennliche Teile eines völlig unteilbaren einzigen Daseins“. Freilich muß man, um hier klar zu sehen, die „harten Ausdrücke“ Spinozas mildern und die Dinge nicht als „Modifikationen“, sondern besser als „Ausdrücke der göttlichen Kraft“ bezeichnen. Daß der Leibnizsche Mittelbegriff „Kraft“ oder „substantielle Kraft“ nicht von jenem eingeführt worden ist, hindert die Anschaulichkeit seines Systems.

Freilich bietet auch Leibniz wiederum nicht die wünschenswerte Klarheit, indem er die Hypothese der prästabilierten Harmonie einführt, deren eigentlicher Erfinder er gar nicht einmal ist, da dieselbe „schon im Kartesianismus als Fehler desselben lag“. Leibniz wollte die „Gelegenheitsursachen“ des Descartes entbehrlich machen, desgleichen den unmittelbaren göttlichen Einfluß des Malebranche, sich aber auch nicht zu weit von den beiden Modephilosophen seiner Zeit entfernen, und begnügte sich damit, die Schwierigkeiten durch die Annahme einer prästabilierten Harmonie zwischen Leib und Seele zu lösen, während es sich de facto um eine „Harmonie zwischen Kräften und Kräften“ immaterieller Art handelt, deren jede einzelne mit anderen in Verbindung steht, und in deren wechselseitigen Wirkungen der Weltlauf sich abspielt.

Drittes Gespräch:

Die mathematische Formel, wie sie in dem Satze der Lambertschen Architektonik vorliegt: daß der Beharrungszustand jedes Dinges auf einem Maximum beruht, ist zu gleicher Zeit eine metaphysische Formel: das ganze All beruht auf einem Akt innerer Notwendigkeit. Die ernsthafte Betrachtung mathematisch-physikalischer Gesetze führt uns aus dem Reiche einer blinden Macht und Willkür in das Reich der weisesten, inneren Notwendigkeit.

Die Art und Weise, wie Spinoza von dieser inneren Notwendigkeit redet, indem er Gott Verstand und Willen abspricht,

ist noch eine Folge der „Kartesianischen Erklärungen“, die er in sein System aufnahm. Lassen wir letztere beiseite und verbessern wir Spinoza durch die seinem System zugrunde liegende Idee, so gewinnt er „selbst einen Schritt vor Leibniz voraus“. Denn zunächst: Für Spinoza bedeutet Gott keineswegs ein gedankenloses Wesen, nach ihm kann das höchste Wesen des Begriffes „Denken“ gar nicht ermangeln. Wenn die Geschöpfe Gottes, des höchstrealen Daseins, die nur Folgen desselben sind, denken, dann besitzt er selbst die „Vollkommenheit eines unendlichen Denkens“. Aber Spinozas Scheu, den „würdigsten, höchsten Begriff Gottes“ zu erniedrigen, ließ ihn auch hier zu „harte“ Ausdrücke anwenden und ließ nicht zu, seine eigentliche Meinung in die Worte zu fassen, daß „alle unsere Erkenntnis gleichsam nur eine Formel des göttlichen Erkennens sei“. Gott ist bei Spinoza keineswegs nur ein Sammelname für alle Verstandes- und Denkkräfte der einzelnen Geschöpfe — wie sollte Spinoza den Ursprung und Inbegriff aller Erkenntnis blind wie einen Polyphemus gedichtet haben? —, sondern eine „unendliche Denkkraft“ verbunden mit „unendlicher Wirkungskraft“, die zugleich das Wollen des Besten einschließt, also die „unendliche Güte“ ist.

Wenn Spinoza diese Gedankenverbindung nicht selbst vollzog, so ist auch hier wieder der leidige Kartesianische Dualismus von Denken und Ausdehnung schuld. Beide Begriffe faßte er unter dem der „Macht“ (da dieser ihm auch auf die „Ausdehnung“ paßte), entwickelte diesen aber nicht und kam so nicht auf den Begriff von Kräften, der mit einemmal Licht bringt, und Macht und Gedanken als Kräfte, d. i. als eines, betrachtet. Für Spinoza ist der Verstand Gottes einzig in seiner Art. Das ist er auch nach dieser Korrektur Spinozas durch seine eigene Grundidee noch: „Nach ewigen Gesetzen seines Wesens denkt, wirkt und ist Gott das Vollkommenste auf jede von ihm allein denkbare, d. i. die vollkommenste Weise. Nicht weise sind seine Gedanken, sondern die Weisheit; nicht gut allein sind seine Wirkungen, sondern die Güte, und das alles nicht aus Zwang, nicht aus Willkür, als ob auch das Gegenteil statthaben könnte, sondern

aus seiner inneren, ewigen, ihm wesentlichen Natur; aus ursprünglicher, vollkommenster Güte und Wahrheit.“

Darum ist nun auch Spinoza entschieden gegen alle „Absichten“ Gottes. Die „lichtvolle, denkende Notwendigkeit“ verträgt sich nicht mit den Finalursachen, wie sie die Leibnizsche Theodizee infolge ihrer Anthropomorphismen anzunehmen genötigt ist, welch letztere in diesem schönen Buche dadurch ihre Erklärung und Entschuldigung finden, daß dessen Verfasser einer mehr populären Ausdrucksweise sich befleißigen mußte. Dadurch aber, daß man bei Leibniz nicht unterschied, was zu seinem System gehört und was Konzession an die populäre, anthropomorphistische Ausdrucksweise ist, sind viele Mißverständnisse entstanden. Wenn Leibniz übrigens an Stelle der „wesentlichen, inneren göttlichen Notwendigkeit“, wie sie sich als bisheriges Resultat ergeben hat, ein „System der moralischen Notwendigkeit“ setzte, so dachte auch er weder an äußeren Zwang noch Sittengesetze von außen und wurde zu seinem Vorgehen hauptsächlich veranlaßt, weil er sich an die „harten Ausdrücke des Spinoza stieß“. Aus diesem System der moralischen Notwendigkeit, nach der Gott das Beste „aus Konvenienz“ wählt, gingen dann teleologische Betrachtungsweisen hervor, die eo ipso völlig verfehlt sein müssen, denn sie „zerreißen die Kette der Natur“. Willkür gibt es bei Gott nicht. Überall zeigt sich seine Weisheit und Güte ganz, „in jedem Punkt, im Wesen jedes Dinges und seiner Eigenschaften“ offenbart die Welt sozusagen „den ganzen Gott“, wie er nämlich „in dieser Hülle, in diesem Punkte des Raumes und der Zeit sichtbar und energisch werden konnte“. Daher ist es unmöglich, irgend etwas in der Welt als „zufällig“ anzusehen. Solange der Mensch „partikulare Absichten“ Gottes in die Schöpfung bringt, kommt er nicht weiter, als bis zu einem zwar frommen, aber leeren, ja betrüglichen Staunen, indes der bescheiden die Beschaffenheit der Dinge selbst untersuchende Naturforscher, der von der höchsten Ursache nur aussagt: „sie ist, sie wirket“, „in jedem Gegenstand und Punkt der Schöpfung den ganzen Gott“, dieselbe „wesentliche Notwendigkeit“ entdeckt als die, auf welcher unbedingt das Dasein Gottes ruht.

Wünschenswert ist daher das Fortschreiten auf dem Wege, „für welchen Spinoza in seiner Dämmerung die Bahn brach“, auf dem Wege der Beobachtung der reinen Naturgesetze, und das Abschwenken von dem Wege der bisherigen Physiko-Theologie.

Eine Schlußbetrachtung über die geringe Anhängerschaft, die die bahnbrechende Philosophie des Spinoza gefunden hat, lenkt das nächste Gespräch auf Lessing und seine Stellung zum Spinozismus.

Viertes Gespräch:

Enthält das *Ἓν καὶ πᾶν* Lessings den Geist des eigentlichen Spinozismus? Ist sein Standpunkt, wie wir ihn durch Jacobi kennen lernen, identisch mit dem des holländischen Philosophen? — Da ist zunächst zu konstatieren: Lessing lehnt, wie Spinoza, für Gott den Begriff der „Persönlichkeit“ und einer „extramundanen Existenz“ mit Recht ab, desgleichen will er nichts von einer „Freiheit des Willens“ wissen und stellt sich auf den Standpunkt Luthers in dessen Schrift „de servo arbitrio“. Er geht auch hier in den Spuren Spinozas, der die Begriffe Knechtschaft und Freiheit gründlicher als alle anderen Weltweisen auseinandergesetzt und aus dem Begriff der Freiheit — namentlich mit seiner Beziehung auf Gott — alle Willkür ausgeschlossen hat. Aber er findet nicht den reellen Begriff zur Bezeichnung der Kraft, in der Ausdehnung, Gedanke, Bewegung, oder — besser gesagt! — „Gedanke, Bewegung und alle Kräfte der Natur“ sich zusammenfassen lassen und der „unendlich vortrefflicher als jede einzelne Wirkung einer einzelnen Kraft“ ist und — nach Lessings Worten — „wirklich eine Art des Genusses“ gibt, „der nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern auch (zwar nicht außer, aber) über und vor jedem Begriffe liegt“. Lessing ist also „bei Spinoza nur auf halben Wege stehen geblieben“ und hat „den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrt“. Sonst hätte er diesen Begriff finden müssen; „das Dasein“ als „den Urgrund aller Wirklichkeit, den Inbegriff aller Kräfte, als den Genuß, der über Begriffe geht“. Leibniz anderseits hat

mit seiner Annahme einer „moralischen Notwendigkeit" „in der Mitte zwischen Bayles Zweifel und Spinozas hartem System" sich durchzuwinden gesucht. Er ist sehr schwer zu verstehen, wo er sich anderen anzubequemen sucht, wie in seiner grotesken Annahme (die Lessing zu denken gibt), daß Gott sich „in einer immerwährenden Expansion und Kontraktion", der die Schöpfung und das Bestehen der Welt entspräche, befinde.

Sollte Lessing im Ernste in dieser Vorstellungsart — die eine grobe Versinnlichung Gottes nach Art der Kabbalisten bedeutet — das System Spinozas gesehen haben, so wäre das ein Beweis mehr, daß er „mit der Philosophie des Spinoza nicht ganz im Hellen gewesen wäre". Im ganzen lernen wir also von ihm wenig über Spinoza. Das Jacobische Buch aber, in dem Lessings Stellung zum Spinozismus charakterisiert werden soll, behält — trotz seiner unberechtigten Kritik der Spinozistischen Philosophie als einer atheistischen und fatalistischen — seinen Wert, da es „viel Wahres und Schönes männlich schön gesagt" enthält. Freilich läßt die Jacobische Einführung des Prinzips des „Glaubens" als des „Elementes aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit" arge Mißdeutungen zu. Denn: Prinzip der menschlichen Erkenntnis kann nur sein einerseits „die innere Regel des Denkens", anderseits die „Regel der Erfahrung". Das scheint auch Jacobi anzunehmen. Dann ist er aber eigentlich auf demselben Standpunkte wie Mendelssohn und die meisten Philosophen, — nur eine gewisse Richtung (Kant, den Herder nicht nennt) ausgenommen. Ist für Jacobi das Prinzip des Glaubens identisch mit dem Prinzip des Denkens (dessen Zweck es ist, „Dasein zu enthüllen", solches als etwas Gegebenes anzunehmen oder — nach Jacobis Ausdruck — als „eine Offenbarung Gottes anzunehmen, über welche und hinter welche man nicht hinauskommt"), dann ist alles in Ordnung. Da es sich aber herkömmlicherweise bei dem Begriff „Glauben" um etwas ganz anderes handelt, läßt man ihn am besten ganz aus dem Spiele.

Denn Gott kann allerdings — was Jacobi bezweifelt — „demonstriert" werden. „Die Art, wie alle Kräfte ihrem Wesen

nach wirken", ist Beweis genug von Gott, „d. i. von einem wesentlichen Grunde innerer Wahrheit, Übereinstimmung, Güte und Vollkommenheit, die ihr Dasein selbst einschließt", denn: gibt es eine Vernunft, eine Verknüpfung des Denkbaren, so muß es auch einen wesentlichen Grund dieser Verknüpfung geben, ein Wesen, das „die Ursache meiner und jeder Vernunft" ist. Es bewendet aber nicht bei dem hypothetischen Charakter dieses Beweises, sondern es handelt sich um eine „wesentliche Notwendigkeit in Verknüpfung der Wahrheiten", die im „Begriffe der Vernunft" selbst gegeben ist. Alle Einwände, die die Realität des menschlichen Denkens in Zweifel stellen, sind Sophistereien. Enthüllen mir schon meine Sinne ein Dasein, wenn auch auf dunkle Weise, so erst recht meine Vernunft durch deutliche Begriffe. Von der Vernunft aber zu verlangen, daß sie mir Begriffe der sinnlichen Anschauung geben soll, oder umgekehrt, von der Anschauung Begriffe der Vernunft zu verlangen, das heißt den Bereich des gesunden Verstandes verlassen.

Eben deshalb lassen sich die Begriffe „Ursache und Wirkung", die aus der täglichen Erfahrung des gesunden Verstandes genommen werden, nicht in das Gebiet der Demonstration verpflanzen. Man wird also über das Wesen der Wirkung des göttlichen Schaffens nicht das geringste zu sagen vermögen. Daß Gott die Welt aus sich „herausgedacht" habe, ist eine behutsame Formel, die doch auch zu groben Vorstellungsarten verführt hat. Das System Spinozas hat mit solchen Gedanken, z. B. auch mit dem Gedanken der „Emanation", nichts zu schaffen. Deshalb ist Spinoza, wenn er von der Wirkung der einen Substanz redet, äußerst vorsichtig in der Wahl seiner Ausdrücke und meidet alle Bilder. So begnügt man sich am besten mit dem Gottesbegriffe, der sich durch die Gleichung: Gott = vollkommenstes Dasein beschreiben läßt. Und man tut gut, von jedem Bilde, auch z. B. von dem, in welchem man sich Gott als die „Weltseele" vorstellt, gänzlich abzusehen. Es ist ein vergebliches Bemühen, das absolut Unendliche mit sinnlichen Vorstellungen erfassen zu wollen.

Fünftes Gespräch:

Es scheint, als käme man von diesem Standpunkte aus überhaupt nicht weiter vom Flecke. Und doch: Aus der Auffassung der Gottheit als der „weisesten, besten Notwendigkeit“ ergeben sich die einzig richtigen Grundsätze der Naturbetrachtung, der Kunstübung, der Psychologie, der Ethik.

Ist in dem höchsten Dasein das „Dasein“ selbst die Wurzel aller seiner unendlichen Kräfte, so ist auch das Höchste, was die Gottheit den Einzelwesen geben kann: das Dasein! und zwar ein individuelles Dasein, in welchem wir selbst das Dasein so deutlich fühlen, daß wir „eine Zerstörung desselben uns gar nicht vorzustellen vermögen“ (womit übrigens über die Unsterblichkeit der Menschenseele noch gar nichts ausgesagt wird) und vom „Nichts“ durchaus keinen Begriff haben.

In der Welt Gottes, die die beste ist, ist jedes Ding ein besonderer Abdruck, eine eigentümliche Darstellung der unendlichen Gotteskraft (die wir Macht, Weisheit, Güte nennen), wie solche sich in diesem Zusammenhange, an dieser Stelle des Universums und in ebendieser beschränkten Form und Erscheinung offenbaren konnte. Jede der unzähligen Organisationen im großen Reiche der lebendigen Kräfte, die in ihrer Art nicht nur ebenfalls weise, gut und schön, sondern ein „Vollkommenes“ sind, ist nicht bloß „eine Erscheinung in meiner Idee“, sondern ein System lebendiger Kräfte, die nach ewigen Regeln der Weisheit, Güte und Schönheit einer Urkraft dienen und damit sich alle untereinander dienen. Jede Organisation ist ein „Abdruck inniger Bestrebungen“, denen es nie an einem neuen Organ fehlen kann, wenn ihr bisheriges Wirkungsreich zerstört wird.

In diesem Sinne hat Spinoza — wenn schon er äußerlich an dem Kartesianischen Dualismus von Ausdehnung und Denken, von Leib und Seele hängen blieb — treffliche Beobachtungen angestellt und treffliche Schlüsse auf die Beschaffenheit des „Leibes“ gezogen, sowie auf die Wesenszusammenstimmung von Leib und Seele aufmerksam gemacht, indem er den Begriff des Leibes zur „wesentlichen Form der menschlichen Seele“ machte.

In drei Worte: „Beharrung, Vereinigung, Verähnlichung" lassen sich die höchst einfachen Gesetze zusammenfassen, nach welchen alle lebendigen Kräfte der Natur ihre Organisationen bewirken, wobei im voraus zu bemerken ist, daß auch in der moralischen Welt die Gesetze der Naturwelt gelten.

Zunächst: Jedes Ding in der Welt strebt nach einem Zustande der Beharrung, nach innerem Bestande, und wie aus diesem Gesetze des Beharrungszustandes z. B. die Bildung eines einzelnen Tropfens zu erklären ist, als eine harmonische und ordnungsgemäße Gruppierung gleichartiger Wesen um ihren Schwerpunkt, so hat sich die Bildung der großen Sonnen- und Weltsysteme nach demselben Gesetze vollzogen.

Ebenso ist das zweite Gesetz, nach dem sich das Gleichartige vereint und das Entgegengesetzte scheidet, ein mathematisch genaues, in vielfachen, von der Naturforschnng beobachteten Naturerscheinungen gefundenes Naturgesetz, das durchgehend in der Welt waltet. Dadurch allein, und nicht durch einen irgendwo einsetzenden Willen Gottes, wird die Schöpfung vor dem Auseinanderfallen in das Chaos bewahrt.

Der „idealische Einfluß", der darin besteht, daß die Wesen einander verähnlichen und in Abdrücken ihrer Art eine fortwährende Reihe bilden, ist recht eigentlich das Band der Schöpfung. Die Einsicht und Gewißheit, daß dieses dritte Gesetz existiert, erfüllt den Menschen mit dem Bewußtsein, daß er nicht umsonst lebt und strebt, daß er sich in einer allgemeinen Entwicklung befindet, in der alles gewissermaßen „Gott ähnlich werden muß".

Dem, der sich willig in der allgemeinen Kette ziehen läßt, prägt sich „aus allen Geschichten und Begebenheiten das Gepräge der Gottheit auf", er wird „vernünftig, gütig, ordentlich, glücklich" — „Gott ähnlich"! —

Wohl sehen wir in der physikalischen Haushaltung neben sich bildenden Organisationen auch zugleich solche, die andere zerstören. Aber alle Zerstörung ist Fortgang, Verwandlung. Gerade weil es in der Materie keine Ruhe, weil es nicht einen einzigen trägen und toten Punkt gibt, gibt es keinen wahren Tod, sondern nur einen scheinbaren Tod — „ein Hinwegeilen dessen, was nicht

bleiben kann, d. i. Wirkung einer ewig jungen, rastlosen, dauernden Kraft“. Es ist wie ein Verschwinden der Welle im „Strome, der selbst ganz Dasein ist“. Ein überaus tröstlicher Gedanke, denn in dem, was „Veränderung“ heißt, sehen wir nur das schönste Gesetz der Weisheit und Güte und eine ewige Palingenesie, einen Fortgang, den wir zugleich nur als ein „Fortrücken“, als einen inneren Fortgang im Reiche Gottes denken können, in dem es übrigens ein wirkliches „Böses“ — sei es im Reiche der Natur, sei es in der moralischen Welt — nicht geben kann. Was so erscheint, ist „Schranke oder Gegensatz oder Übergang“, muß also zur Förderung des Ganzen dienen.

II. Das Verhältnis der Herderschen Gedanken zu Spinozas Philosophie.

Lassen wir zunächst das Urteil beiseite, in welchem Herder in dem der 2. Ausgabe beigefügten Schlusse seine Meinung (mit einem seiner häufigen Ausfälle gegen Kant) zusammenfaßt: Spinoza sei ein „Überzeugungs- und Sachphilosoph“ gewesen, kein „Überredungs- und Wortphilosoph“, welches hier beinahe wie ein Urteil über sittliche Qualitäten der beiden Philosophen klingt, und geben wir ihm ohne weiteres als selbstverständlich zu, daß das Leben und der Charakter des stillen, friedfertigen, tiefreligiös angelegten und doch aus der Synagogengemeinschaft ausgeschlossenen jüdischen Denkers über jeden Tadel erhaben gewesen sind. Die persönlichen, sittlichen Qualitäten eines Philosophen können über die Richtigkeit und Wahrheit seines Systems nicht entscheiden. Immerhin wird man sich freuen, hervorragende sittliche Qualitäten bei Spinoza zu entdecken, und dadurch ohne weiteres seine Lust vermehrt sehen, den Gedanken dieses Mannes näherzutreten. Ebenso werden wir für die Beurteilung der Frage, inwieweit Herder von Spinoza abhängig ist und inwieweit er ihn richtig verstanden hat, zunächst von der inneren religiösen Stimmung, aus der heraus Herder geschrieben hat, absehen müssen.

Eine gründliche Erörterung der soeben angedeuteten Frage wird aber durch zwei Umstände erschwert:

1. Zunächst: Über Spinoza selbst ist das Urteil der Fachgelehrten, obgleich „die Literatur über den Spinozismus in einem, man wird fast sagen können, ununterbrochenen Wachstum gewesen und zu geradezu unübersehbarem Umfange gediehen ist“ [1]), noch keineswegs völlig geklärt, geschweige denn abgeschlossen.

Es sind reichlich 200 Jahre seit der Greifswalder Disputation unter Stalkopffs Vorsitz vergangen, bei der die drei Disputanten gegen Gottfried Arnold, gegen Wachter und gegen den Herausgeber der opera posthuma des Spinoza die Verderblichkeit der Lehre des Holländers darzulegen suchten, ohne daß man sagen könnte, daß das Urteil über dieselbe für die Geschichte der Philosophie in ähnlicher Weise abgeschlossen sei, wie über andere, weit spätere Philosophen. Als Beweis für diese Behauptung genügt z. B. die Nennung der Namen zweier Autoren, Ehrhardt und Wenzel, deren Werke über Spinoza noch nicht lange die Presse verlassen haben. Selbst bezüglich der Feststellung der Punkte, wo logische Irrtümer im Systeme Spinozas zu konstatieren seien, ist man noch nicht einig.

Wir begnügen uns, bezüglich einiger Punkte, in deren Erörterung Herder bei seiner Wiedergabe Spinozistischer Gedanken weder in den Spinozagesprächen noch sonst eingetreten ist, unsern Standpunkt wenigstens anzudeuten.

Vor allen Dingen muß man sich mit dem Gedanken vertraut machen, daß das System dieses Philosophen keineswegs so einheitlich und folgerichtig durchgeführt ist, wie man es auch in neuerer Zeit noch geglaubt hat [2]). Trotz seiner mathematischen Methode, trotz seinem Bestreben, „more et ordine geometrico“ seine Gedanken zu entwickeln! Wie wenig auch diese Methode, die allerdings zu ihrer Zeit einen großen Fortschritt bedeutete, ohne weiteres zu einem befriedigenden Ziele führt, dafür ist Spinoza insofern selbst der beste Beweis, als er konstatiert, daß er sich nicht in voller Übereinstimmung mit Descartes befindet. Und Descartes hat sich dieser Methode doch auch bedient!

Die „logischen Grundfehler des Spinozistischen Systems“ hat

1) Vgl. Ehrhardt a. a. O., S. 40.

2) Vgl. dazu Ehrhardt a. a. O., S. 96.

u. E. Zimmermann überzeugend nachgewiesen. Andere, wie z. B. Krakauer, Lülmann, Albert, schließen sich mit Recht an ihn an, z. T. in einer sehr eigentümlich abhängigen Weise. Immerhin lassen sich dadurch die „echten" Spinozaverehrer und Spinozaverständigen nicht irre machen, ebensowenig wie durch Sigwarts Nachweis, daß die Definitionen an der Spitze der Ethik Spinozas nur Einführungen von einfachen Wortbezeichnungen für bestimmte Begriffe, und daß die Definitionen im 3. Buche der Ethik keine Angaben der Sache selbst, sondern ihrer Bedingungen sind — also alle miteinander keine logisch unanfechtbaren Definitionen [1]).

Auch die Richtigkeit der Ausgangsdefinitionen vorausgesetzt und entschuldigend zugegeben: daß er nimmermehr auf den logischen Irrtümern sein Gebäude aufgebaut hätte, wenn er nicht von dem Gedanken ausgegangen wäre, „daß die Definition des Begriffes die Beschaffenheit des Gegenstandes enthalten müsse", vermißt man bei ihm doch auch an entscheidenden Stellen die Konsequenz, die Herder (wie kurz vor ihm auch Mendelssohn in seinen „Morgenstunden" [2]) an ihm rühmt, oder es ist eine Konsequenz da, die in der Sache selbst keinen Schritt fördert, wie z. B. Léon nachweist, daß seine „Idee der Idee" eine „suite à l'infini" ist „à telle sorte que cette série infinie n'est qu'une seule et même chose, chaque terme ne différant du précédent que par la forme et non par le contenu" [3]).

Die Frage (durch die die „Konsequenz" Spinozas ebenfalls beleuchtet wird), ob Spinoza in sein pantheistisches Weltbild — und darauf ist, wie es scheint, doch einzig und allein seine Absicht gerichtet — nicht auch Züge hineingebracht hat, die uns veranlassen könnten, von seinem Systeme als einem teilweise individualistischen zu reden, kann hier auch nicht näher erörtert werden. Wir werden aber an der Stelle, wo der Pantheismus Herders mit dem Spinozas verglichen werden muß, an ihr nicht ganz vorübergehen können.

1) Vgl. Chr. Sigwart, Logik, I. Bd., 2. Aufl. 1889, S. 363 und 377 Anm.

2) Mendelssohn a. a. O., S. 215.

3) Vgl. Léon a. a. O., S. 154.

Auch wenn man nicht ohne weiteres als Grundlage der Moral Spinozas einen „Egoismus der schlimmsten Art ..., der im Prinzip jede Sittlichkeit aufhebt“, bezeichnet, werden doch mit Recht gegen seine Moral, von der Hegel sagt, daß es „keine bessere und reinere“ gebe, Einwendungen erhoben, wie diese: daß der Begriff amor dei intellectualis nicht zu den Spinozistischen Prämissen paßt (Lülmann), daß ihr Standpunkt kein ethischer, sondern ein eudämonistischer sei (Krakauer), und in folgerichtiger Weiterentwicklung der Spinozistischen Gedanken das „Nichtsein“ als das Beste anzusehen sei (Krakauer), oder auch das völlig affektlose In-sich-Versunkensein (Lülmann).

Herder hat derartige Einwendungen nicht gekannt; er legt auch viel zu großes Gewicht auf diejenigen Punkte, wo er mit Spinoza übereinzustimmen schien, als daß er das, was ihre Wege voneinander trennte, klar gesehen und richtig hätte würdigen können.

Es wird sich zeigen, daß auch da, wo er mit Spinoza übereinzustimmen meint, der Abweichungen von ihm sich noch genug ergeben.

2. Ferner: Erschwert wird eine Erörterung unserer Frage dadurch, daß Herder sich bei der Auslegung Spinozas einer Methode bedient, die seinen eigenen, anderwärts aufgestellten Grundsätzen zuwiderläuft, und für den, der mit Herder an Spinoza heran will, einen großen Umweg bedeutet. Leistungen und Begebenheiten vergangener Zeiten sind nur aus dem gegebenen historischen Zusammenhange und den wirksamen Bedingungen heraus zu begreifen und zu erklären. Dieser gegen den Rationalismus gerichtete Grundsatz der Männer der neuen klassischen Periode, der auch Herders Grundsatz war, kommt bei ihm Spinoza gegenüber nicht zur richtigen Anwendung.

Herder gibt durchaus richtige Fingerzeige über die Art, wie man an das Studium Spinozas sich machen soll, worüber unten noch Weiteres zu sagen ist. Er verlangt einen „vorurteilsfreien, liberalen“ Sinn. Er geht aber doch zu liberal vor und zu wenig vorurteilsfrei. Eben noch hat er richtig gesagt [1]), daß man „den

1) S. 432.

Philosophen des vorigen Jahrhunderts“ nicht „nach der Sprache unserer Philosophen“ lesen dürfe — da macht er sich auch schon daran, gleich den „esoterischen Kern“ jener Lehre zu erfassen. „Sich ausschließend an die härtesten Worte halten“ (das kann doch nur heißen: die grundlegenden Begriffe untersuchen!), heißt ihm „an den Steinen kauen“. Man müsse dem Ausdrucke Spinozas „zurechthelfen“. Er nennt das merkwürdigerweise „einen Schriftsteller aus sich selbst erklären“. Das sei die „honestas jedem honesto schuldig“. An der honestas fehlt es Herder Spinoza gegenüber nicht. Er ist von dem sittlichen Geiste und der religiösen Tiefe dieses Mannes so sehr ergriffen, daß er dessen religiöses Empfinden und sein eigenes ohne weiteres identifiziert und nun auch seine metaphysische Überzeugung in jenes Ideen eindeutet. „Durch Weghebung einiger Wortwände“ will er zeigen, „wohin Spinoza wollte“. Was ihm mißfällt, deutet er freilich zeitgeschichtlich als Kartesianische Schlacke. Im übrigen handelt er nach dem eigentümlichen Grundsatze, der dem kurz zuvor [1]) aufgestellten stracks zuwiderläuft: „Rufen Sie bei jedem seiner (scil. des Spinoza) paradoxen Sätze die neuere Philosophie zu Hilfe; so daß Sie sich fragen, wie diese solche oder eine ähnliche Behauptung weggeräumt oder leichter, besser, unanstößiger, glücklicher ausgedrückt habe. Sogleich wird Ihnen dann ins Auge fallen, warum Ihr Autor solche noch nicht so glücklich habe ausdrücken können; mithin werden Sie den Ursprung seines Interesses und den Fortgang der Wahrheit selbst gewahr werden“ [2]). Nimmt man noch dazu, daß durch die weiteren Gespräche eine stille Polemik gegen Kant hindurchzieht, so werden wir nicht eine objektive Wiedergabe der Spinozistischen Ideen erwarten dürfen.

Die Ratschläge, die Theophron dem Philolaus in dem einleitenden Gespräche bezüglich der Art und Weise, wie er sich in die Philosophie Spinozas einarbeiten soll, erteilt, sind durchaus zu billigen. Es liegt aber in der Sache selbst begründet, daß Herder selbst ausschließlich die Ethik zitiert (die Belegstellen

1) S. 432. 2) S. 433.

sind oft in der zweiten Ausgabe angegeben — nicht immer richtig) und die **Briefe**, deren ausgiebige Verwendung ein Akt der Gerechtigkeit gegenüber Spinoza ist, da sie dem, der das Studium der Ethik schon hinter sich hat, dann, wenn er die Schwierigkeiten derselben aus den Anfragen der Freunde erkannt hat, „ein erhebliches Hilfsmittel, sowohl für das volle Verständnis seiner Lehre, wie für die Erkenntnis ihrer Vorzüge (und ihrer Mängel)" darbieten [1]). Nur in der zweiten Ausgabe knüpft Herder zweimal an den tractatus de emendatione intellectus an.

Die mathematische Methode Spinozas eignet Herder sich für seine Person nicht an. Hatte er vor langen Jahren gegen Spinoza geschrieben: „Die schwächere Philosophie borgte von der Mathematik ihr Air, ihren Gang, ihre Ausdrücke und verlor darüber wirklich ihren Geist" [2]), so urteilt er freilich jetzt nicht mehr so hart über Spinoza, aber verdächtig erscheint ihm die „geometrische Methode" doch, weil sie zu gleicher Zeit den Philosophen, wie seine Schüler zu „berücken" imstande ist [3]).

Man wird die Herdersche Gedankenentwicklung in unsern Gesprächen nicht verfolgen können, ohne sich gegenwärtig zu halten, in welchem innigen Zusammenhange dieselbe mit Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", der „ersten wissenschaftlichen Anwendung des religiösen von Leibniz, Spinoza, Shaftesbury befruchteten Monismus im großen Stile", stehen, namentlich mit dem 3. Teile, und mit anderen Schriften Herders, z. B. einigen Stücken aus den „Zerstreuten Blättern" u. a.

Nachdem dies vorausgeschickt worden ist, wird es hauptsächlich darauf ankommen, die folgenden Punkte hervorzuheben.

A.

Herder akzeptiert ohne weiteres den **Substanzbegriff** in der Definition Spinozas, der zwar konkreter ist, als der Kartesianische, aber, wie von Zimmermann, Sigwart u. a. zur Genüge

1) Vgl. v. **Kirchmann**, Einl. zu Bd. 96 der Philos. Bibl., S. VIII.
2) Vgl. Bd. 32, S. 32 ff. Problem, wie die Philos. usw.
3) S. 432.

nachgewiesen ist, Anlaß genug zu einer Kritik bietet, auf die im Rahmen dieser Darstellung nicht eingegangen werden kann.

Der unendlichen Substanz hatte Spinoza eine unendliche Reihe von Attributen zuerteilt, von denen aber nur zwei: Denken und Ausdehnung, für uns in Betracht kommen können. Wir können hier auch die Frage beiseite lassen, ob diese Attribute als „Akzidenzien" der Substanz anzusehen sind oder nicht — Herder beschäftigt sich nicht damit; aber er fühlt es, daß Ausdehnung und Denken als göttliche Attribute einander widersprechen, daß die Behauptung, Gott sei ein ausgedehntes Wesen, daß, ihn zu einer res extensa zu machen, absurd ist, und wendet sich gegen „die schwächste Seite" des „sonst so durchdachten Systems". Spinoza hatte die beiden Attribute zu wesentlichen Eigenschaften der einen Substanz gemacht, weil er damit den Kartesianischen Dualismus, der in ihnen selbständige Substanzen gesehen hatte, vermeiden wollte. Daß der Dualismus damit durch Spinoza noch nicht völlig beseitigt ist, ja troß dieser Korrektur immer wieder durchbrechen muß, das empfindet Herder ganz deutlich. Wie nun diesem Dualismus entgehen? Soll man annehmen, daß die beiden Attribute wohl nicht wesenhafte Eigenschaften, aber vielleicht beide Erscheinungsformen der Substanz sind? Oder soll man das eine auf das andere zurückführen? Oder verdient das eine von beiden überhaupt nicht, im Sinne eines Spinozistischen Attributs verstanden zu werden, so daß man es ganz fallen lassen kann? Für Herders rein monistisch orientiertes Empfinden war die Entscheidung ohne weiteres gegeben.

Spinoza sagt: Quo plus realitatis, aut esse, unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Zu diesen kann die Ausdehnung nicht gehören! denn nach Spinoza: omnia Dei attributa sunt aeterna. Damit ist es ausgeschlossen, die essentia Dei als eine res extensa zu betrachten. „Nur für sinnliche Geschöpfe ist sie das Maß [1])." So wenig Gott = Zeit ist, so wenig ist er = Raum. Wir erinnern uns hier der Aussprüche

1) Vgl. 2. Ausg. S. 448, Anm. 2.

Herders in den „Grundsätzen der Philosophie" [1]): „Gott erfüllt den Raum durch seine Kraft, er ist aber nicht usw., er erfüllt die Zeit durch seine Kraft, er ist aber nicht usw. Seine Kraft denkt alles Mögliche wirklich: alles dies Mögliche und Wirkliche muß also durch Raum und Zeit unter sich, und durch Kraft mit Gott verbunden sein." Wie kann Spinoza Ausdehnung und Materie als „Einerlei" fassen? Das ist auch ein Rest „des Kartesianischen Irrtums, von dem sich der Weltweise nicht losmachen konnte und der die Hälfte seines Systems verdunkelt" [2]). Hier korrigiert Herder den Spinoza mit Hilfe von Leibniz: In der Materie wirken nur Kräfte. Sie ist also nicht Ausdehnung, sondern liefert nur die Bedingungen für eine Welt, in der es ein Nebeneinandersein gibt.

Das Denken allein verdient die Bezeichnung „Attributum" im Spinozistischen Sinne. Notwendig vorhanden ist nur e i n e Urkraft, e i n e Allkraft, die auf unendliche Weise durch unendliche Kräfte wirkt — das Denken ist eine solche Kraft.

So sind also Geist und Materie gar keine Gegensätze, als die sie uns bei Spinoza erscheinen, sondern Wirkungen „substantieller Kräfte". Diesen Mittelbegriff, den Spinoza nicht fand, führt Herder in dessen System ein. Arglos entzieht er so dem System, das jener aufgebaut, die Grundlage, ohne zu fühlen, daß er es tut. Er meint damit nur Licht in die dunklen Partien zu bringen und konstruiert nun ein ganz neues Weltgebäude, das er als ein wesentlich neues nicht erkennt, sondern von dem er meint, daß es dem des andern ähnlich sei.

Diese Korrektur Spinozas durch Herder entspricht ganz der philosophischen Stimmung der Tage unserer Klassiker; wir finden bei ihnen zumeist als selbstverständliche Voraussetzung für ihr Denken die Annahme, daß die Welt alles Gegebenen sich auf ein einheitliches, immaterielles Prinzip zurückführen lasse — die Kraft. Insofern zeigt sich auch Herder weit mehr von Leibniz abhängig als von Spinoza, von denen ersterer freilich noch ein sich gegeneinander ausschließendes Verhalten der Monaden annahm,

---

1) Bd. 32, S. 227 ff. 2) S. 447.

deren Kräfte, nun als Teile, Wirkungen einer Urkraft gefaßt werden. (Natürlich hat „in diesen grundlegenden Voraussetzungen der Philosophie Herders der Pantheismus, wie er sich bei Spinoza darstellt, eine fundamentale Umbildung erfahren" [1]).) Herder weist damit zu gleicher Zeit die prästabilierte Harmonie ab. Er verzichtet aber ganz richtig darauf, die immateriellen Kräfte weiter begrenzen oder definieren zu können. Nur ihre Wirkungen und Formen können wir vergleichen.

So korrigiert Herder den abstrakten Monismus Spinozas durch den Individualismus der Leibnizschen Monadenlehre. Und den letzteren wiederum durch jenen. Gegenüber der einen Substanz verlieren die Individuen bei Spinoza ihre Realität, bei Leibniz fehlt es an einer lebendigen Einheit der vielen Monaden. So kommen Vielheit und Einheit bei Herder gleichermaßen zu ihrem Rechte. Daß in dieser Richtung eines der Hauptverdienste Herders liegt, das wir weiter unten beim näheren Eingehen auf seine Entwicklungslehre würdigen wollen, sei hier schon angedeutet.

Mit Leibniz kommt nun aber Herder auf diesem Wege noch in einen anderen Gegensatz zu Spinoza.

Lessing hatte bereits, nachdem er einmal vorübergehend geneigt war [2]) zuzugeben, daß Spinoza so etwas wie die prästabilierte Harmonie 18 Jahre vor Leibniz gelehrt habe, darauf hingewiesen, daß ein prinzipieller Unterschied aus der Lehre Spinozas und aus der Leibniz' sich bezüglich des Verhältnisses von Leib und Seele ergebe. Die Annahme einer in allen Erscheinungen der Welt ewig wirkenden Gotteskraft seitens Herders hebt den Gegensatz zwischen Natur und Geist, Leib und Seele auf.

Spinoza zeigt sich allerdings insofern als auf dem Boden eines durchaus strengen Monismus stehend, als er die Identität des Psychischen im weitesten Sinne mit dem Ausgedehnten festsetzt. Eine Einwirkung beider aufeinander ist damit aber natürlich ausgeschlossen. Geist und Körper sind dasselbe Ding, nur

1) Vgl. Schmidt a. a. O., S. 30.

2) Vgl. seine Anzeige der Philosophischen Gespräche Mendelssohns in der Berl. privil. Zeitung vom Jahre 1755.

der Form nach — nicht realiter (das hatte Spinoza in seiner früheren Zeit angenommen) — verschieden. Er gibt zu: individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt. Daher müssen alle Dinge, sofern sie realiter sind, an dem Attribute des Denkens teilnehmen. Wie aber auch die niedersten Stufen noch unter das Attribut des Denkens zu subsumieren sind, das bleibt unklar [1]). Dem gegenüber ist es unbedingt ein Verdienst Herders, die Annahme der Wesensverwandtschaft von Leib und Seele ermöglicht zu haben, die bei der weiteren Entwicklung seiner Gedanken eine „innere Beseelung und geistige Wesenheit alles Seienden bis hinab zu den Atomen der Materie" in den Bereich des Möglichen rückt [2]).

Die Substanz ist unseres Erachtens bei Spinoza nur ein durch den abstraktesten Begriff (des Seins) Gedachtes. Er schreibt ihr aber Existenz zu, die freilich von dem Sein nicht wohl getrennt werden kann. Das aber bestreitet nun Herder auf das entschiedenste, daß der Spinozistische Substanzbegriff ein abstrakter Begriff sei, wie er es schon in dem etwas sehr von oben herab gehaltenen Schreiben an Jacobi vom 6. Februar 1784 getan hatte, wo er sagt: die Spinozistische Substanz müsse als das „allerrealste, tätigste Eins" gefaßt werden, und später: sie sei „das ens realissimum, in dem sich alles, was Wahrheit, inniges Leben und Dasein ist, intus et radicaliter vereinige". Auf diesen Grundton sind auch die Ausführungen in unserer Schrift gestimmt.

Daß das aber eine Umdeutung Spinozas ist, hat Jacobi in seiner späten Antwort auf das erwähnte Schreiben mit vollem Recht konstatiert. Das „Dasein" Gottes bei Herder ist etwas wesentlich Konkreteres als die existentia, die der Spinozistischen Substanz zukommt, und sie ist recht eigentlich der Quell, aus dem die ganze Gedankenentwicklung Herders fließt.

Der Intellekt gehört bei Spinoza sowohl als unendlicher, wie auch als endlicher Intellekt zur natura naturata, nicht zur

---

1) Vgl. Überweg-Heinze a. a. O., S. 107 Anm.
2) Vgl. von Schnehen a. a. O., S. 90 f.

natura naturans. Voluntas und intellectus verhalten sich zur cogitatio, wie motus und quies zur extensio.

Herder geht auf das Verhältnis von intellectus und cogitatio in ihrem Zusammenhange mit der Substanz nicht ein. Er befindet sich aber sicherlich nicht ganz innerhalb der Spinozistischen Denkweise, wenn er den Philolaus von dem Gleichnis an der bekannten Stelle (Pro. XVII Schol.), an der vom „canis, signum coeleste“ und vom „canis, animal latrans“ die Rede ist, sagen läßt, daß es ihn „mehr betroffen, als belehrt habe“, daß Spinoza „auch hier lieber zu scharf griff und sich zu hart ausdrückte, als daß er, ein Eifrer für den würdigsten, höchsten Begriff Gottes, diesen zu irgendeiner schwachen Vergleichung mit einzelnen Erscheinungen der Schöpfung erniedrigen ließ“ [1]). Allerdings ist „**Gott**“ bei Spinoza, wie Herder richtig gegen Vorwürfe feststellt, kein Sammelbegriff aller Verstandes- und Denkkräfte, aber wenn Herder sagt: „daß aber alle reine, wahre, vollständige Erkenntnis in unserer Seele gleichsam nur eine Formel des göttlichen Erkennens sei, das getraue ich mir zu sagen, hat niemand stärker behauptet als Spinoza“, so würde es ihm doch wohl schwer werden, folgende Stelle entsprechend zu interpretieren: „atqui Dei intellectus est et essentiae et existentiae nostri intellectus causa: ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu, tam ratione essentiae, quam ratione existentiae differt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest“; denn diese schließt auch das Wort „Formel“ aus.

Nach Spinoza, der von intellectus (und voluntas) im herkömmlichen Sinne in Verbindung mit seinem Substanzbegriffe am liebsten überhaupt nicht redet, sind Verstand und Wille in dem höheren Sinne dasselbe wie „Macht“. Herder sagt: an der unendlichen Macht = an der „unendlichen Wirkungskraft“ sei selbstverständlich nicht zu zweifeln. Er setzt aber, wie wir oben sahen, daneben — und das ist nicht im Sinne Spinozas — die unendliche Denkkraft.

---

1) S. 475 f.

Ohne weiteres zieht er die Folgerung (von der er meint, daß Spinoza an ihr nur durch den fehlenden Begriff der „Kraft" gehindert gewesen sei), daß Denk- und Wirkungskraft verbunden sofort folgende Gleichung ergeben: die höchste Macht = die weiseste Macht = unendliche Güte, oder: Gott = „Allweisheit, Allgüte, Allschönheit". Das sind Begriffe, die für Spinoza überhaupt nicht existieren! Mit ihnen rückt Herder vollends von Spinoza ab, und zwar nicht zu seinem eigenen Schaden. Denn daß wir den Gedanken der ewigen Schönheit und Harmonie, in der alles lebt und webt und wonach alles strebt, bei Spinoza vergeblich suchen, das ist es, was sein System uns besonders einseitig, ja öde erscheinen läßt. Was Herder da vor Spinoza voraus hat, gewinnt er freilich, indem er seine Phantasie goldne Brücken kühner Hypothesen über Abgründe schlagen läßt, die er mit logischen und mit erkenntnistheoretischen Mitteln auszufüllen gar nicht erst versucht; aber es will uns doch bedünken, als sei die Weltanschauung, die auf diese Art zustande kommt, nicht bloß sympathischer, sondern auch der Wahrheit und Wirklichkeit näherkommend, als die des in dieser Beziehung — wenn er die Begriffe Schönheit usw. für menschliche Einbildungen erklärt — konsequenteren Denkers Spinozas.

An Stelle des mathematischen und metaphysischen Begriffs der Spinozistischen Substanz setzt nun also Herder die Natur als ein Reich lebendiger, nach unwandelbaren Regeln wirkender Kräfte [1]), und dann geht er noch weiter über Spinoza hinaus. Allerdings weist er es ab, diese Kräfte näher begrenzen oder definieren zu können; wir kennen den zusammengesetzten Organismus nur durch seine Wirkungen; aber die unumstößlichen Gesetze unseres Denkens auf alle in der Natur wirkenden Kräfte zu übertragen, das dürfen wir wagen. Es sind diese **Gesetze der Natur** übrigens zugleich die der moralischen Welt. Und die daraus sich ergebenden Folgerungen für die Ethik decken sich, wie wir später sehen werden, dann wieder mit denen Spinozas, so daß Herder am Ende, trotzdem er einen

---

1) Vgl. Haym a. a. O., S. 296.

ganz anderen Weg eingeschlagen, hier wieder mit Spinoza zusammentrifft.

Über diese unumstößlichen Gesetze, drei an der Zahl, die Herder uns im fünften Gespräch in voller Unabhängigkeit von Spinoza entwickelt: innerer Bestand usw., Vereinigung und Scheidung, Verähnlichung, hat er auch später noch sich an einer Stelle ausgesprochen, wo man eine Fortführung der Gedanken unserer Schrift nicht ohne weiteres vermutet [1]. „Eine schaffende, erhaltende und zerstörende Kraft war die Grundlage dieses Systems (scil. der indischen Kunst als Denkmal eines philosophischen Systems), das sich ebensosehr der sinnlichen Anschauung, als der tieferen Forschung empfiehlt“, und er fügt später hinzu: „Auch das war schön bei diesem Poëm des Weltalls, daß die Fortpflanzung der Wesen ein Mittelpunkt der Vereinigung aller drei Kräfte ward, die einander begegnen, einander aufzuheben scheinen, und eben dadurch die Kette der Natur weiterhin gliedern [2].“

„Die innere Natur des Wirkens der Einzelkräfte ist also organbildend. Durch diese und in diesen Organen steht nun die Welt da, geordnet nach ewigen Gesetzen der Weisheit und Güte, Harmonie und Schönheit [3].“

Herder kommt nun mit Leibniz gegen Spinoza, den sein Irrtum die extensio als Attribut der Substanz fassen und damit nicht vorwärts kommen ließ, auf den Standpunkt, daß die Körper als phaenomena bene fundata anzusehen seien, daß die im Raume sich erstreckende materielle Welt ein Phänomen der menschlichen Sinne sei.

Innerhalb dieser Welt, mit der er durchaus (auch nach seiten seiner Vernunft) im kontinuierlichen Zusammenhange steht, ist dem Menschen und dem Menschengeschlecht deutlich seine Aufgabe vorgezeichnet, über die Herder anderwärts, vor allem in den Ideen, sich zur Genüge ausspricht: die „Humanität“ [4].

---

1) Vgl. „Zerstreute Blätter“, 4. Sammlg. 1792 „Über Denkmale der Vorwelt“, 2. Stück, Bd. 16, S. 77.

2) Ebd. S. 78.

3) Schmidt a. a. O., S. 37 ff. 41 f.

4) Vgl. 25. Humanitätsbrief: Aufgabe des Menschen ist, „daß er im

Daß das im letzten Grunde nicht das Ergebnis seiner Philosophie war, sondern ihr Ausgangspunkt, das zeigt ein Blick auf den Werdegang des Verfassers der Ideen.

Wir müssen uns mit dieser Andeutung hier begnügen. Was an dieser Stelle interessiert, ist, daß wir hier das Fundament der Spinozistischen Ethik, das suum esse conservare, wiederentdecken. Es ist der Punkt, wo Herder und Spinoza, zugleich mit Plato und der Stoa zusammentreffen: der Mensch soll *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* und dadurch Glückseligkeit erlangen und Gott ähnlich werden.

Diese Übereinstimmung mit Spinoza macht es, daß dieser im letzten Gespräche, das die religiös-ethische Seite ins Auge faßt, so ziemlich ganz in den Hintergrund getreten ist. Mit der Rechtfertigung Spinozas ist Herder längst fertig, und was er uns bietet, sind ausschließlich seine eigenen Gedanken.

Wir müssen nun freilich immer noch einmal auf die Art, wie der Spinozistische Substanzbegriff von Herder eingeführt worden ist, zurückgreifen. Herder hat nach Einführung des Mittelbegriffs der „Kraft", wie Haym dies zutreffend ausdrückt, in die Spinozistische Substanz die Fähigkeiten eines denkenden und wollenden, eines persönlich-unpersönlichen Wesens „hineindeklamiert". Er ist, wie später nachzuweisen sein wird, in eine Stellung geraten, die man weder als reinen Theismus, noch als reinen Pantheismus ansprechen kann.

Aber gleich nach Erreichung des Punktes, an dem sich Herder freut, Spinoza gewissermaßen einen „Schritt vor Leibniz voraus" gebracht zu haben, macht er wieder kehrt zu Spinoza zurück, er erklärt, daß es **keine göttliche Wahlfreiheit** gibt, und spricht sich energisch gegen alle willkürlichen Sonderzwecke oder Einzelabsichten Gottes aus. Er bekennt sich als entschiedenen Deterministen: Alles Geschehen ist nur aus einer streng innerlichen Notwendigkeit zu erklären, womit natürlich

---

Kontinuum seiner Existenz er selbst sei und werde; daß er die Kräfte brauche, die die Natur ihm als Stammgut gegeben hat, daß er damit für sich und andere wuchere".

wie in Gott, so auch erst recht im Menschen alle Freiheit negiert wird.

In Wahrheit bleibt er jedoch auch hier nicht bei Spinoza. Wer mit Leibniz innere Zweckmäßigkeit und Harmonie in dem ursächlichen Zusammenhange der Dinge annimmt, ist nicht mehr ein echter Spinozist.

Aber gerade hier auch wieder zeigt sich ein verdienstliches Hinausgehen über den, der nur „ordine geometrico" zu denken sich vornimmt. Gewiß: es ist keine strenge Philosophie, kein systematisches Gefüge, was wir hier bei Herder finden, es ist das Sicherheben eines von der Anschauung der umgebenden Wirklichkeit begeisterten Dichters über den Abgrund, den das höchste und schwierigste Problem der Metaphysik vor dem Denker auftut, wenn es ihn vor die Entscheidung stellt, wie er „das Verhältnis, in welchem die Notwendigkeit als Leitfaden aller Erkenntnis des Seienden zu der Freiheit steht, die das subjektive Postulat des bewußten Wollens ist", erklären will [1]). Aber wir finden bei ihm eine **Einsicht in die Vereinbarkeit des Vorsehungsglaubens mit der Anerkennung unverbrüchlicher Naturgesetze**, eine Verbindung von kausaler und finaler, ursächlicher und zweckmäßiger Weltbetrachtung [2]). Er zerreißt als Geschichtsphilosoph nicht „die goldne Kette der Natur", von der er gesprochen hat, durch irgendwelche schlechte Teleologie eines „Absichtendichters", gibt aber die immanente Vernunft der teleologischen Weltordnung" zu.

Wie Herder diese Gedanken als Theolog praktisch verwertete, das zeigt eine Zirkularpredigt „über das rechte und falsche Vertrauen auf die Führung Gottes" aus einer nicht allzuweit zurückliegenden Zeit (27. September 1768) [3]), die schon in der Einleitung zeigt, wie man zwischen Teleologie und Determinismus praktisch hindurchkommt: „Hätte uns eine Macht in die Welt gesetzt, ohne daß diese Macht zugleich die höchste Weisheit wäre,

1) Vgl. Sigwart a. a. O., S. 592.

2) Vgl. von Schnehen a. a. O., S. 91.

3) Vgl. Bd. 32, S. 481 ff.

ohne daß sie einen Plan meiner Bestimmung vorgezeichnet, ohne daß eine gütige Vorsehung mich durchaus zum Glück bestimmt hätte, so wäre ich ein unglückseliges Geschöpf" usw. Und es ist nun sehr interessant zu lesen, wie er des weiteren das rechte Gottvertrauen bestimmt. Dazu gehört vor allen Dingen: den Verstand recht gebrauchen, denn „alles kommt aus dem Geleise, sobald wir das nicht zum Führer unseres Lebens machen, was Gott uns dazu gab, den Verstand". Ein gegenteiliges Verhalten bezeichnet er nachher als „christliche Dummheit". Also hier schon vollkommen der Standpunkt unserer Schrift, ca. 10 Jahre vor derselben. Hat ihn Herder etwa später d. h. nach unserer Schrift wieder verlassen? Hat er Jacobis Saltomortale mitzumachen sich entschlossen, wenn er 10 Jahre nach den Gesprächen schreibt: „Lieber also glauben, als wissen! da wir sehen, daß und warum wir eine Unendlichkeit, die vor uns liegt, nicht übersehen können, so wollen wir rechtschaffen-strebend, mit Liebe zutrauend fortgehen und glauben" [1])?

Keineswegs! Auf der nächsten Seite sagt uns Herder, was er unter „Glauben" versteht (wir müssen auch diese Stelle zitieren, da sie durchaus den Spinozagesprächen entspricht und sie ergänzt): „Glaube ist ein Resultat unserer Erfahrungen, sie alle gleichsam und den ganzen Lauf der Dinge in eine Formel gebracht und dem Gemüte einverleibt." „So bauen wir auf die Natur, trauen ihr nicht zu, daß sie uns betrüge, und handeln in diesem Glauben. So trauen wir unsern Sinnen und der belebten Natur, sofern sie innere Kräfte äußert. Niemandem ist dabei untersagt, im einzelnen Falle zu untersuchen, zu prüfen, zu zweifeln; den ganzen Glauben an die Zuverlässigkeit der in allen ihren Wirkungen wahren, in der ganzen Folge ihrer Wirkungen konsequenten Natur hebt dieser Zweifel nicht auf" usw.

So finden wir Herder zunächst vollständig von Jacobi ab- und an Spinozas rationale Auffassung, „ja an die Leibniz-Wolffsche, gar an die Mendelssohnsche herangerückt" [2]). Freilich

1) Vgl. „Zerstr. Blätter", 6. Sammlg. 1797 IV „Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft", Bd. 16, S. 368 ff. 381.

2) Vgl. Haym, S. 286.

stützte sich der Rationalismus Spinozas auf die Parallelität der Vorgänge in der Materie und im Denken, der Herders auf ihre Identität. Gott kann so allerdings nach Herder demonstriert werden. Wir müssen aber sofort ergänzen: „der Kern dieser Demonstration ist, genauer besehen, doch auch nur Glaube, der Glaube an Dasein, an die Existenz von Wahrheit und Vernunft“ [1]), „eine stumpfe Umprägung des ontologischen Arguments“, bei Spinoza dagegen ein „dogmatisches Setzen Gottes als der causa sui“. So finden sich zwar bei Herder unausgeglichene Widersprüche, aber sein Bemühen ist doch ein anerkennenswertes und es zeugt von seinem weiten Blick, wenn er es versucht, „den ihm vorliegenden Tatsachen der Natur und Geschichte soweit gerecht zu werden, daß seine philosophische Betrachtungsweise sich von dem apriorischen Dogmatismus seiner Vorgänger und meisten Zeitgenossen wesentlich unterscheidet“ [2]).

Um die auf die Ethik bezüglichen Fragen gleich hier schon mit abzuschließen, sei kurz bemerkt, daß sich, was die praktischen Forderungen der Ethik betrifft, keine sehr wichtigen Differenzen ergeben. Das Sittliche folgt bei Herder wie bei Spinoza aus der eigenen Natur des Menschen, es ist nicht von außen her vorgeschrieben. Aber diese Übereinstimmung will nicht viel besagen; Leibniz befindet sich auf demselben Boden, sie ist auch bei Spinoza nichts Neues. Der Begriff der Tugend geht bei Spinoza aus der anschauenden Erkenntnis Gottes hervor. Auch dies war für Herder nichts Neues. Als er bei Spinoza diese Überzeugung fand, war sie bereits die seinige, und nicht minder die andere, daß die höchste Tugend zugleich das höchste Gut sei. Die Frage, inwieweit Herder in diesen Dingen von Shaftesbury vor Spinoza beeinflußt worden sei, und ob unsere Schrift ein „Zwillingsbruder“ der „Moralists“ sei, können wir füglich beiseite lassen.

Herder hat in seiner 2. Ausgabe dem letzten Gespräche einen Abschnitt über die **Individualitäten** hinzugefügt [3]), der

1) Vgl. Haym a. a. O., S. 287.
2) Vgl. von Schneben a. a. O., S. 89.
3) S. 578 ff.

an der Stelle, wo er steht, an dieses Gespräch nicht eigentlich anschließt, sondern an früherer Stelle[1]) hätte eingeschoben werden sollen, und in dem Spinoza, der eigentlich schon aus dem Gesichtskreise der Sprechenden verschwunden ist, noch einmal auftaucht.

Zwei Vorwürfe hatte man Spinoza gemacht: 1) „er habe uns unsere Individualität genommen; aus diesem Standpunkt lasse sich sein System am bündigsten anfechten und zerstören", 2) er habe dem höchsten Dasein sein Dasein, sein Selbstbewußtsein geraubt.

„Tot ist Osiris; seine zerteilten Glieder flattern hie und dort als Modifikationen umher, Modifikationen ohne Wesen, Radien ohne Mittelpunkt; wiederum der wirksamste Mittelpunkt ohne Radien, das wirklichste Wesen ohne Darstellungen seiner Wirklichkeit" — so sagten die Tadler. „Denken Sie den sich selbst widersprechenden Unsinn!", fügt Herder hinzu. Nun, die eine Hälfte davon hatte Herder selbst einmal behauptet. Denn als er — es liegt das allerdings schon ziemlich lange zurück — seine „Grundsätze der Philosophie" schrieb[2]), da hatte er auch folgende Worte geschrieben: „Spinoza glaubte, daß alles in Gott existiere. Er leugnet also alle Radien, alle Planeten: er nahm nur einen Mittelpunkt an, den nannte er Gott und Welt." Damals schon aber hatte Herder ihn gegen den Vorwurf des Atheismus geschützt und ihn als „Idealisten" gelten lassen und hinzugefügt: „Er kann nur widerlegt werden, wenn man es beweist, daß außer dem vollkommenen Wesen, das sich selbst ein Gedanke ist, andere notwendig sind, die so von andern denken, als sie von sich selbst denken. Das kann vielleicht bewiesen werden, wenn dargetan wird, daß der eine Gedanke Gottes nichts anders als alles Mögliche enthalten könne, was zugleich wirklich ist." „Radien ohne Mittelpunkt", daß diese Charakteristik nicht auf Spinoza passe, war ihm also schon damals klar geworden, inzwischen hatte er sich auch von der Ansicht bekehrt, daß bei diesem nur der Mittelpunkt ohne die Radien da sei — und das will er nun nachweisen. Er will zeigen, wie „Individualitäten" vor-

---

1) Etwa S. 538 oder 541. 2) Bd. 32, S. 227ff.

handen sind, „Weisen der Existenz mit verschiedenen Arten und Graden des Selbstbewußtseins“. Aber so wenig wir Herder das bestreiten wollen, ebensowenig kann Herder uns davon überzeugen, daß das eine korrekte Wiedergabe der Philosophie Spinozas ist. Natürlich kann man niemandem beweisen, daß Spinoza nicht so gedacht haben könnte, aber klar gesagt hat er es nicht. Man wird bei ihm den Eindruck nicht los, daß in seinem System die realen Individuen gegenüber der einen Substanz zum Schein herabsinken, und die Art, wie Herder ihnen ihre Selbständigkeit rettet, hat bei diesem ihren Grund in der Phänomenalität der Sinnenwelt, von der wir bei Spinoza nichts erfahren.

B.

Wenn wir nunmehr zur Feststellung des Hauptverdienstes Herders gelangen, so ist hier von vornherein zu konstatieren, daß der Gedanke, von dem wir sagen können, er sei recht eigentlich ihm als solches anzurechnen, von ihm gänzlich unabhängig von Spinoza gefunden worden ist, da er sich bei diesem nicht vorgebildet findet. Es ist **der universell gefaßte Entwicklungsgedanke:** die Welt zeigt aufsteigende organische Formen, der Mensch gehört in den kontinuierlichen Zusammenhang der Weltentwicklung hinein. Auch das Höchste, was er besitzt, die Vernunft, hat keinen extramundanen Ursprung. Von unten bis oben gelten dieselben unverbrüchlichen Naturgesetze, nach denen die Natur von innen heraus schafft, in einer ewigen Wandlung immer neue Formen, immer mannigfaltigeres, höheres Leben schaffend. Wir haben keine Ursache, hier, wo es sich nur um das Verhältnis der Herderschen Gedanken zu denen Spinozas handelt, die Lücken und Sprünge aufzuweisen, die sich bei Herder im einzelnen finden (so z. B. wenn er beim Menschen die Fortentwicklung der Art auf das Individuum überträgt u. ähnl.). Man kann vielleicht nebenher darauf hindeuten, daß Lessing an diesen Gedanken etwas herankommt, wenn er von der „göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts“ redet, dabei allerdings nur die religiöse Seite ins Auge fassend, aber Herder hat mit genialem Ahnungsvermögen die Hauptpunkte, auf die es ankommt, heraus-

gefühlt; er hat sie mit vollem Bewußtsein ausgesprochen und ist jedenfalls der erste, der die Idee der Entwicklung auf die ganze Welt übertragen und damit eine neue, große, weil einheitliche, Weltanschauung ermöglicht hat. Er ist dabei, wie wir aus seinen Ideen ersehen, noch einen Schritt weitergegangen, indem bei ihm die naturphilosophischen Gedanken sich mit geschichtsphilosophischen durchdringen. Natur und Geschichte fließen ihm ineinander. Auch hierbei manche Widersprüche, manche Kluft, die er nicht wirklich überbrückt hat, aber jedenfalls bleibt ihm das Verdienst: „als erster den Weg zu einer neuen, zugleich lebensvollen und tiefen religiösen Weltanschauung gewiesen zu haben" [1]. Herders Naturphilosophie ist die Vorläuferin aller der verschiedenen Entwicklungstheorien, die die moderne Naturwissenschaft beschäftigen, seine Geschichtsphilosophie die Vorläuferin der modernen Geschichtsphilosophie.

Das alles lehrt uns seine Sympathien für die Spinozistische Weltanschauung im Gegensatz zu andern philosophischen Systemen seiner Tage verstehen, zeigt aber zugleich, daß der „Neuspinozismus" Herders, Goethes und der ganzen klassischen Periode nicht mehr der Spinozismus Spinozas ist.

Je mehr man sich in die überaus fruchtbaren und anregenden Gedanken Herders vertieft, um so mehr lernt man Hansen [2]) in seiner Freude über die Entdeckungen, die er als moderner Naturforscher bei Herder macht, verstehen, wenn er erklärt: „Wenn wir, statt in das uferlose Literaturmeer von heute unterzutauchen, an der lautern Quelle unserer Klassiker schöpften, müßten wir weniger verschmachten in dem Überfluß und erkennen, was wir ihnen verdanken, und daß das Alte dort vielfach das Allerneueste ist."

Jedenfalls finden wir bei Herder einen reinen **Monismus** von solcher Art, daß ein Mann, wie Haeckel, dessen naturwissenschaftliche Arbeiten Herder gewiß mit dem allerlebhaftesten und dankbarsten Interesse verfolgt haben würde, sich nur zu Unrecht auf Herder mit dem beruft, was er selbst „Monismus" nennt.

---

1) Vgl. von Schnehen a. a. O., S 93.
2) Hansen a. a. O., S. 7.

Denn bei Haeckel ist das „nur ein Wort, eine Hülle, mit dem sich meist der denkfaule Straßenverstand ... blenden läßt“. Wenn dieses Wort Hansens [1]) zitiert wird, so sei auch gleich das zum Lobe Herders gesprochene hinzugefügt: „daß Herder um so viel höher steht, ... als er bescheidener ist ... denn Herder denkt nicht daran, mit seinem Monismus das Weltall erklären zu wollen, sondern will vielmehr auf die Probleme und auf den Weg richtiger Überlegung hinweisen“. Wir werden auch dem von Herder verehrten Spinoza dieses Prädikat der Bescheidenheit zusprechen zu dürfen, trotz dem selbstbewußten, stolzen Wort, das er gesprochen: non praesumo, me optimam invenisse philosophiam; sed veram me intelligere scio.

Wenn man die Fäden verfolgt, die das moderne Denken mit dem unserer Klassiker, insbesondere Herders und Goethes verbindet, so überzeugt man sich bald, daß es eine einseitige Auffassung ist, die letzteren, namentlich was ihre monistische Tendenz betrifft, in so starke Abhängigkeit von Spinoza zu setzen, wie das oftmals geschieht. Nicht der Monismus Spinozas ist für das philosophische Denken der Folgezeit ausschlaggebend geworden, sondern weit mehr der Monismus Herders. Keineswegs ist der letztere identisch mit dem ersteren. Wir können hier in die schwierigen, prinzipiellen Fragen, wie sie für unsere Tage ganz besonderes Interesse gewonnen haben, nicht tiefer eindringen. Aber vielleicht darf man zur Orientierung, soweit unser Thema in Frage kommt, die Frage aufwerfen: welcher Monismus wird für die Wissenschaften, insbesondere für die Naturwissenschaften, ersprießlicher sein, und zugleich auch das metaphysische und religiöse Bedürfnis mehr befriedigen: derjenige, welcher vom starren, toten, abstrakten Begriffe eines *Ἓν* ausgehend das *Πᾶν* mit seinen mannigfaltigen Erscheinungen nun in diesen hineinzwingt, oder derjenige, der alle die Eindrücke des *Πᾶν* erst auf sich hat einwirken lassen, und dessen feststehende, durchgängig gültige Gesetze zu erfassen und zu erforschen gesucht hat und dann nach einem *Ἓν* sucht, in dem er alle seine Erfahrungen zusammenfassen

1) Hansen a. a. O., S. 34.

kann? Derjenige, der von einer unbewiesenen und nicht zu beweisenden monistischen Voraussetzung aus alles, was auf einen Dualismus hinweist, zu negieren sucht und in seinem Sinne zu erklären sucht, oder derjenige, der den Dualismus in der gegebenen Welt sieht und denselben in einem höheren einheitlichen Prinzip zusammenzufassen sucht?

Es kann gar keine Frage sein, daß namentlich auch die moderne Naturwissenschaft (wenn schon ihre einzelnen Vertreter, wie wir dies deutlich genug heute sehen, es nicht immer tun!) dem letzteren den Vorzug geben muß. Dessen Vertreter ist Herder — Vertreter des ersteren ist Spinoza! (der Ausgangspunkt scheint freilich von demselben Begriffe aus zu erfolgen).

„Ne connaissant d'autre lieu rationnel que l'analyse“ — so sagt Léon [1]) von Spinoza — „il voulut réduire la Réalité, et par conséquent l'Être par soi, au développement d'une substance aussi absolument simple que l'Être éléatique, de manière à échapper à une multiplicité dont l'analyse seule ne pourrait expliquer la genèse.“ Gewiß, er setzt an Stelle des Kartesianischen Dualismus „un monisme rigoureux ou se donnant comme tel“. Aber wenn man diesen Monismus näher ansieht, so wird man die Worte „ou se donnant comme tel“ unterstreichen müssen, d. h. er sieht nur so streng aus und ist doch kein streng durchgeführter, oder wenn so äußerlich durchgeführt, dann nicht ein überzeugend und logisch korrekt durchgeführter Monismus. Spinoza hätte zu einem solchen zum mindesten als Ausgangspunkt für seinen Weg nicht den Substanzbegriff, sondern die „absolute Substanz“ als „primus motor“ — wie Schelling es tut — selbst nehmen müssen. „Dieser Gedanke der physischen Produktion der unendlichen Reihe der Wirkungen durch die absolute Substanz ist nicht der, den Spinoza wirklich ausführt [2]).“ Statt aus der unendlichen Wirksamkeit der Substanz selbst, deduziert er die unendliche Summe des Wirklichen aus der Definition der Substanz, weil der Begriff der Substanz, ihre ganze Essenz umfassend, die gesamte Realität schon in sich enthalten soll.

1) Léon a. a. O., S. 281.

2) Vgl. Zimmermann a. a. O., S. 59.

Der geistreiche Einwand Zimmermanns wird sich wohl kaum entkräften lassen, daß allerdings, wenn die Definition des Begriffs einer Sache die ganze essentia der Seele wäre, dann „überhaupt keine Definition möglich" wäre, „am wenigsten die der absoluten Substanz", und man da „nie mit der Definition fertig würde".

Es könnte bei der äußeren Anordnung der Gedanken in Herders „Gott" und bei seinem Ausgehen von dem Spinozistischen Substanzbegriff scheinen, aber auch nur einen Augenblick scheinen, als sei Herder denselben Weg gegangen wie Spinoza. Die Art aber, wie er dann den Substanzbegriff mit lebensvollem Inhalte erfüllt, zeigt, daß seine Gedankenentwicklung in ganz anderer Folge vor sich gegangen ist. Herder war frühzeitig von monistischen Tendenzen beeinflußt, möglicherweise zuerst noch völlig unberührt von Spinoza (Klarheit ist in diesem Punkte nicht endgültig zu schaffen möglich), und in dieser Beziehung, mehr als von irgendeinem anderen, von Shaftesbury angeregt, dessen Einfluß bereits in der Rigaer Zeit sehr zu bemerken ist. Bei seiner Auseinandersetzung mit Leibniz ist dieser ihm sicherlich zu Hilfe gekommen. Nur daß Shaftesburys Monismus in unsicherer Weise nach dem Materialismus zu neigt, indes Herder bei den idealistischen Voraussetzungen beharrt. Vielleicht mit Shaftesbury, vielleicht auch allein, jedenfalls nicht mit Spinoza, überwindet er den metaphysischen Atomismus des Erfinders der prästabilierten Harmonie. Von diesem aber hat er das Prinzip der „Kraft" entlehnt, mit dem er an die Erfahrungstatsachen herangeht, nachdem er diese zuerst hat zu Worte kommen lassen.

So ist der Monismus Herders wesentlich unterschieden von dem Spinozas. Herder hat „mit genialem Ahnungsvermögen die Hauptpunkte, auf die es ankam, doch richtig herausgefühlt" ... „die Notwendigkeit, den abstrakten Monismus Spinozas durch den Individualismus der Leibnizschen Monadenlehre und diesen wieder durch jenen zu ergänzen und zu berichtigen" [1]) — ein

1) Vgl. von Schnehen a. a. O., S. 90.

Resultat, auf das wir früher schon in anderem Zusammenhange gekommen sind.

C.

Von hier aus gelangen wir zu dem letzten Punkte eines Vergleichs zwischen Herder und Spinoza.

Spinoza war wiederholt des Atheismus beschuldigt worden. Zuletzt hatte Jacobi den Nachweis zu erbringen gesucht, daß konsequenterweise Spinoza als Atheist bezeichnet werden müsse. Die Frage hatte die Gemüter sehr aufgeregt. Daß Herder diesen Vorwurf nicht auf dem von ihm verehrten Denker sitzen lassen konnte, das kann man ihm nachfühlen. Schon in jenen Tagen, da er noch das philosophische System Spinozas ablehnte, hatte er erklärt: „Ein Atheist ist er nicht gewesen." Daß er die schnöden Verhöhnungen des edlen Denkers und des der persönlichen Achtung eines jeden wahrhaft religiös Empfindenden durchaus würdigen Mannes, die ihm von rabiaten Theologen und von, mehr durch öde Schimpfworte und Kraftausdrücke als durch sachliche Erwägungen ihre Zeit belehrenden, Philosophen zugefügt worden waren und daß er die im Grunde verständnislosen Urteile nach Bayles Dictionnaire über den „Maledictus" energisch zurückweist, das ist erfreulich oder vielmehr: das erscheint uns bei ihm selbstverständlich. Nun aber beschuldigte man Spinoza zu gleicher Zeit des Atheismus und des **Pantheismus**. „Was geht über den Unsinn?" sagt Herder. Ein Atheist kann nach Herder selbstverständlich nicht Pantheist sein. Auf eine Definition des Begriffs „Pantheismus" läßt er sich nicht ein. Er geht gar nicht auf die Gedankengänge solcher theologischen Dogmatiker ein, für die Pantheismus gleichbedeutend mit Atheismus sein muß, und faßt θεός im philosophischen Sinne als ein geistiges Weltprinzip.

„Der Pantheist hat doch immer einen Gott, wenn er sich auch in der Natur Gottes irrt." Ist nun Spinoza nach Herders Meinung Pantheist gewesen? Wir finden in unseren Gesprächen und auch sonst bei Herder nirgends eine Stelle, wo er klipp und klar das ausspräche: Spinoza war Pantheist.

War er also nach Herders Meinung ein Theist? Es bleibt

uns keine andere Annahme übrig. Aber es gilt nun noch zu untersuchen, wie wir die Stellung Spinozas bezeichnen müssen, ferner: ob und wieweit Herders Stellung mit der Spinozas übereinkommt, oder ob diese von jener verschieden ist.

Auf diese Fragen möchte man doch in einer Schrift mit dem geheimnisvollen, vierbuchstabigen Titel eine Antwort haben.

Eine monistische Weltanschauung kann führen 1) zum Materialismus, oder 2) zum Spiritualismus, oder 3) zu einer Identitätsphilosophie. Das sub 1) und 2) Genannte kommt für Spinoza und Herder nicht in Frage. Wenn Hegel (in seiner Enzyklopädie der Philosophie) sagt: es sei folgerichtiger vom religiösen Standpunkt aus, den Spinoza des Atheismus, als des Pantheismus zu beschuldigen, und (in seiner Geschichte der Philosophie) davon redet: daß die Spinozistische Substanz und der französische Materialismus parallel seien, so brauchen wir auf diese Bemerkungen hier nicht einzugehen. Es wird als unmöglich bezeichnet werden müssen, daß Denker, die weder das Prinzip der Materie noch dasjenige des Geistes, sondern ein drittes, dessen Erscheinungen jene beiden sind, annehmen, als Atheisten oder als Materialisten im reinsten Sinne des Wortes angesehen werden können. Aber es bleiben für sie noch die beiden Möglichkeiten: Pantheismus oder Theismus.

Allerdings ist „an sich die Metaphysik Spinozas wie alle Metaphysik in dem Sinne atheistisch, daß in dem Gedankensystem kein Grund für die Existenz einer Gottheit enthalten“ ist[1]. Aber es ist bei ihm doch sicherlich zunächst kein dogmatischer Atheismus zu finden.

Ebensowenig finden wir bei ihm den Begriff einer persönlichen Gottheit. Wenn Spinoza etwas mit Entschiedenheit ablehnt, so ist es dieser Begriff, und in dem Protest gegen diesen Begriff sehen wir Herder Schulter an Schulter mit ihm. (Ob sie dabei wirklich dasselbe meinen, wird noch zu untersuchen sein.) Daß bei Spinoza selbst freilich keine ganz klare Stellungnahme zu der Frage, ob Pantheismus oder Individualismus anzunehmen

1) Vgl. Ehrhardt.

sei, zu finden ist, bzw. daß bei ihm beide Gedankenreihen überall kollidieren, macht die Untersuchung schwierig. Eine solche Untersuchung wird selbst dann, wenn sie in ganz eingehender Weise geführt wird, schwerlich den einzelnen, der zu Spinoza schon bestimmte Stellung genommen hat, überzeugen. Da Spinoza selbst nicht nach der einen oder andern Seite mit klaren Worten den Ausschlag gibt, sondern beides miteinander gelten läßt, so wird man denjenigen, der Spinoza als entschiedenen Theisten anspricht (wie es namentlich auch heute noch evangelische Theologen nach dem Vorbilde des sächsischen Pfarrers tun, der 1841 in den Theologischen Studien und Kritiken einen Aufsatz mit dem Titel schrieb: „Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist"), schwerlich davon überzeugen können, daß Spinoza, wenn er schon eine Benennung haben soll, als Pantheist bezeichnet werden muß. Es handelt sich hier um ein im letzten Grunde nur subjektiv wahrscheinlich zu gestaltendes Urteil!

Wenn er selbst über diesen Punkt auch noch nachdrücklicher befragt worden wäre, als es geschehen ist, so würde er möglicherweise die eine, wie die andere Bezeichnung für seine „vera philosophia" abgelehnt und erklärt haben, daß ihm seine Fassung des Substanzbegriffs eine Entscheidung in dieser Frage als überflüssig erscheinen lasse. Man hat ihm jahrzehntelang Feigheit vorgeworfen und ihm nachgesagt, daß er aus Angst vor den Folgen niemals richtig Farbe bekannt habe. Wir verstehen ihn aber doch wohl am besten, wenn wir annehmen, daß sein tiefstes religiöses Empfinden ihn daran hinderte, sich in einer Weise auszudrücken, die auch nur den Schein erwecken konnte, „Gott" in menschliche Vorstellungskreise hineingezogen zu haben. Bei all seiner Inkonsequenz doch eine Konsequenz, der gerade der aufrichtig religiös Empfindende eine gewisse verständnisvolle Achtung nicht versagen kann. Spinoza war viel zu religiös interessiert, als daß er sich durch irgendwelche Philosophie, und sei es die eigene, zu einer Entscheidung hätte verleiten lassen, die ihn selbst nur irritiert hätte. Gerade in diesem Sichfügen in das, was seine vera philosophia ihn finden ließ, und in dem Nichthinausgehen über die Resultate derselben sah er auch den amor

Dei intellectualis. Das war eine „méthode toute nouvelle", in die sich Bayle nicht finden konnte.

Wenn einer der Teilnehmer der Greifswalder Disputation nach Grimm zitiert: „qui ... Deum Ens a machina mundi distinctum statuerit, ille non est Atheus", so hätte Spinoza eben eher den „Atheus" auf sich genommen, als jene Distinktion. Es darf daher nicht verwundern, wenn man ihm eine gewisse Starrköpfigkeit vorgeworfen hat. Wenn man den Mystizismus, wie er bei Spinoza mitspielt, nicht mit in Anschlag bringt, wird man freilich Jacobis Endurteil begreifen und dasselbe von dessen Standpunkt aus nicht ungerechtfertigt finden. Aber wieweit sein Mystizismus wirklich in Anschlag zu bringen ist, das erfahren wir ja leider nicht von Spinoza. Er redet davon, daß die Liebe zu Gott die höchste Tugend ist, das höchste Ziel des Strebens sein muß — aber sein Gott hat keine der Eigenschaften, die uns die Liebe zu ihm ins Herz pflanzen könnten. Spinozas Substanz ist und bleibt so für uns (wenn auch vielleicht nicht für ihn selbst), wie der „Wille" Schopenhauers, „eine unterschiedslose, unbedingt gleichförmige, in sich nicht entwickelte, in sich unbewegte, leere Einheit" [1]). Wie Schopenhauers „Wille", so steht ja auch Spinozas „Substanz" dem Reichtum der Erscheinungswelt im Grunde beziehungslos und gleichgültig gegenüber, ohne die Fähigkeit, ihn an sich zu knüpfen und zu ordnen.

Weil aber bei dem Herderschen Gott diese Beziehungslosigkeit und Gleichgültigkeit nicht zu finden ist, und er aus seinem ganz andern Begriffe der unendlichen Substanz den vollen Inhalt der gegebenen Wirklichkeit abzuleiten vermag, ergibt sich bei ihm ein ganz anderes Bild.

In jedem Punkte dieser Welt, im Wesen jedes Dinges sieht er eine Offenbarung des ganzen Gottes, „wie sie in dieser Hülle, in diesem Punkte des Raums und der Zeit eben sichtbar und wirkend werden konnte"; er geht ebensosehr dabei dem Begriffe der Personalität und des extramundanen Seins aus dem Wege, wie dem Kantschen Zweckbegriffe, „dessen rein subjektives

1) Vgl Volkelt, Arthur Schopenhauer usw. 3. Aufl., S. 187.

Wesen, dessen Geltung nicht für das Sein, sondern nur für die Zurechtlegung des Seins für den menschlichen Verstand er verkannte" [1]). Aber die Frage nach dem Fortschritte der Welt beantwortet er bejahend, und die in ihrem gesamten Leben als göttliche Wirkung empfundene Welt ist ihm nicht Gott selbst. Daß er auch auf diesem Standpunkte immer noch in dem Glauben war, daß er Spinoza gewissermaßen nur durch Spinoza korrigiert habe, lag in Folgendem begründet: Nachdem er „richtiger als Jacobi den Rationalismus und Mystizismus des Spinoza in eins gefaßt" und „sein eignes ethisch-religiöses Empfinden mit dem des Spinoza identifiziert" hatte [2]), von dem er fühlte, daß dessen Denken, ebenso wie das seinige, in letzter Instanz von praktisch-religiösem Interesse geleitet war, empfand er es nun tatsächlich, im Bewußtsein seiner Übereinstimmung mit dem von ihm verehrten Denker, gar nicht, daß er auch den metaphysischen Teil von dessen System vollständig umgedeutet hatte. Er hatte früher selbst einmal mündlich zu G. Müller geäußert: der erste, theoretische Teil der Ethik sei der ketzerische, aber der zweite moralische enthalte die reinste, erhabenste Moral [3]).

Und diese Umdeutung bedeutete einen großen Fortschritt! Herder erschien das System Spinozas so, wie es nicht ist, voll subjektiven Lebens. Bei der Gottesanschauung, die er diesem umgedeuteten System zugrunde legt, wird auch sein theistisches Bedürfnis befriedigt. Sie ermangelt zwar des erkenntnistheoretischen Fundaments und wird uns mehr in einem „Poem des Weltalls" vorgetragen als in einer kritisch-philosophischen Formulierung. Aber sie ist reich an Anregungen für die Philosophie geworden, die vor einer erkenntnismäßigen Behandlung der allgemeinen und letzten Daseinsfragen, trotz der Erkenntnis ihrer Unzulänglichkeit, nicht zurückschreckt, was Herder als eine unausbleibliche Wirkung der Kantschen Philosophie fürchtete — und zwar, wie die spätere Entwicklung gezeigt hat, doch nicht ganz mit Unrecht.

---

1) Vgl. Matthias, Einl. zu Bd. 4 d. Herderausg. des Bibliogr. Instituts.

2) Vgl. Haym a. a. O., S. 278. 3) Ebd.

Kehren wir hier zu der Frage zurück, ob Herder nach dem Standpunkt der Spinozagespräche Pantheist oder Theist zu nennen sei, so werden wir sagen müssen, daß seine Bemühungen darauf hinausgehen, die pantheistische und theistische Anschauung zu vereinigen. Gott ist ihm im Sinne des Pantheismus das Weltenbewußtsein, aber zugleich der — auch wir wollen die Bezeichnung „Persönlichkeit“ vermeiden —, welchen die Einheit seines Bewußtseins von der Welt der Geschöpfe unterscheidet [1]).

Für den Theismus eines Jacobi und den daraus sich ergebenden Dualismus hatte er kein Verständnis. Aber freilich: seine pantheistische Anschauung deckt sich auch nicht mit der des Holländers. Er hat diese vielmehr völlig umgestaltet, und Wenzel irrt sehr, wenn er meint, daß Herder Spinoza hier richtig ausgelegt habe.

Haym [2]) sagt von Herder: er habe das große „Kunststück fertig gebracht, den Gott der Christen und den Spinozas einstimmig zu finden“ und habe „nicht mehr bloß die Moral des Spinoza, sondern das Ganze von dessen System ... christianisiert“. Gewiß! Nur nicht etwa in dem Sinne, um den bewußten Zwiespalt, „der [3]) zwischen dem freisinnig denkenden Verfasser unserer Schrift und dem anders redenden Hofprediger und Konsistorialrat geklafft habe und schließlich zur Uneinigkeit seines Lebens geworden sei“, zu verschleiern. Hatte nicht auch Goethe den Spinoza „theissimus et christianissimus“ genannt [4])? Die skrupellose Vereinigung gläubigen Wirkens in den Formen der Kirche mit deren so freisinniger Deutung ist nicht unbegreiflich „für den Mann, den sein ahnendes Schauen und Fühlen oft das Ergebnis mühsamer Forschung vorwegnehmen ließ, der hinter den mannigfachsten Dichtungs- und Darstellungsarten aller Zeiten und Völker den einen gleichen Menschengeist zu fassen“ verstand, „der Kants unbefriedigendem Dualismus von Stoff und Form, freilich mehr in ahnungsvollem Fühlen als mit wissenschaftlicher

1) Vgl. dazu S. 573—575.

2) Vgl. Haym a. a. O., S. 278.

3) So Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts.

4) Herder an Jacobi 16. Sept. 1785.

Schärfe, den tieferen Gedanken der wesentlichen Einheit und stufenmäßigen Entwicklung in Natur und Geist entgegenstellte" [1]. „Nur eine Wahrheit" kannte er „von allen Zungen in allen Seelen."

Daß die Wahrheit stets nur eine relative bleiben wird, darüber hat man Herder zu belehren nicht nötig gehabt. Aber er glaubt an eine fortschreitende Annäherung an sie, und die Art, wie er das tut, söhnt uns wenigstens etwas mit der Verständnislosigkeit aus, die er Kant gegenüber auch in unserer Schrift an den Tag legt, von dessen Philosophie er befürchtete, daß sie noch manchem anderen, außer dem Bruder der Theano, den Kopf verwirren werde [2].

Schluß.

Vielleicht ist es nicht unangebracht, zum Schlusse der Urteile der zunächst an Herders Schrift interessierten Personen sich zu erinnern. — Kant hat sich nicht auf eine direkte Kritik unserer Schrift eingelassen, aber Herders „Ideen" eingehend beleuchtet. Man kann nicht sagen, daß diese Kritik so durchaus absprechend gewesen sei, wie es öfters dargestellt wird. Man könnte wohl auch auf das „Glaubensbekenntnis", das Herder in unserer Schrift ablegt, die anerkennenden Worte anwenden, die Kant für das größere Werk Herders gefunden hat: „Ein Vorzügliches darin ist ... der Mut, mit welchem sein Verfasser die alle Philosophie so oft beengenden Bedenklichkeiten seines Standes ... zu überwinden gesucht hat." Jacobi hat nach dem Erscheinen der Spinozagespräche auf weitere Korrespondenz mit dem Verfasser derselben verzichtet; dieser erschien ihm „vultu mutabilis, albus et ater". Man kann das Jacobi nachfühlen! Ebenso, wenn er in der zweiten Ausgabe seiner Schrift „Über die Lehre des Spinoza in Briefen" Herder an den Stellen angreift, wo dieser besonders verwundbar war. Daß er, wenn er Herder insbesondere des „Synkretismus" zeiht, dies nicht zu Unrecht tat, hat ihm

1) Vgl. Matthias in Herders Werken, 3. Bd., S. 364 des Bibl. Instituts.

2) Vgl. S. 572.

nachher Kant bezeugt. Herder, der schon die Worte der ersten Ausgabe des Jacobischen Buches: „Ein gewisser Schaum von Spinozismus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerei, und man kann die schönsten Blasen damit werfen“ [1]) doch nur auf sich hatte beziehen können, ließ sich durch diese abfällige Kritik nicht stören und freute sich dafür der lobenden Anerkennung Goethes, der Herders Büchlein aufs höchste lobte und seine volle Übereinstimmung mit dessen Gedanken ebenfalls in dem Sinne aussprach, daß er darin Spinoza so wiedergefunden habe, wie auch er ihn verstand.

Das kann den Unbefangenen nicht irremachen, Jacobi zu bezeugen, daß er Herder berechtigterweise den Vorwurf mache, Spinoza nicht korrekt wiedergegeben zu haben, und daß sein Vorwurf des „Synkretismus“ gleichfalls nicht unberechtigt sei. Denkt man zunächst an die Übereinstimmung Goethes und Herders bezüglich Spinozas, so findet man vielleicht auch die präziseste Formel für Herders Verhältnis zu Spinoza. Caro schreibt in seiner „Philosophie de Goethe“ von diesem ein Wort, das ohne weiteres auf Herder paßt: „Il est de sa famille (scil. Spinozas) bien plus que de son école“.

Was den „Synkretismus“ Herders betrifft, so verstehen wir diesen gerade von seinem Spinozabüchlein aus, in welchem sich unser Verfasser als ein Optimist vom reinsten Wasser entpuppt. Wie er mit dem Blicke des Optimisten die ganze, große Weltentwicklung ansah, so auch die philosophischen Systeme, die er vorfand. Da sah er nur das Brauchbare, was ihm verwertbar erschien, da sah er in schönster Harmonie trotz mancher Dissonanzen: Spinoza, Leibniz und Shaftesbury, — dazu Giordano Bruno, — Goethe und Lessing. Sie wollten ja im Grunde nach seiner Meinung doch alle eben da hinaus, wo er hinwollte. (Auch Bayle, der seinen Herzensheiligen Spinoza so schnöde behandelt hatte, wird von Herder nicht genannt, ohne daß er ein Lob erhält, und schließlich scheinen diesem sogar Jacobi und Men-

1) Vgl. Jacobi a. a. O., 1. Ausgabe Anm. zu S. 170.

delssohn in ihrer Art zu philosophieren gar nicht so weit auf der einen Seite auseinander zu sein, wenn er auf der anderen Seite sich den denkt, dem eine Menge Seitenhiebe gelten, — den alten Königsberger Lehrer, den er mit Namen nicht nennt.)

Wie ein Strom von allen Seiten die Bäche und Flüsse, die ihm zuströmen, so nimmt unser Eklektiker von allen Seiten her die Gedanken, die ihm begegnen und die er im Flußbett seines eigenen Denkens mit fortbringt, auf und führt sie mit sich fort in der Richtung, die er seit langer Zeit schon eingeschlagen hatte, und nach dem Ziele zu, das er von Anfang an sich vorgesetzt hatte. Die Richtung heißt: monistische Tendenz; das Ziel: Entdeckung der wahren Humanität und Aufriß einer Universalgeschichte im umfassendsten Sinne des Wortes. Daher sah er auch nur, was ihn mit Spinoza verband, nicht, was ihn von diesem trennte. Daher sah er das System dieses Mannes mit ganz anderem, und viel weniger kritischem, Blicke an als die, welche es zunächst einmal allein auf seinen spezifischen Gehalt prüfen wollen. Daher ist es aber auch so schwer, Herder in einer Geschichte der Philosophie den richtigen Platz zu erteilen. Oder vielmehr, es ist unmöglich; es bleibt nur übrig, da und dort in einzelnen Kapiteln auf ihn hinzuweisen, wo dies die besonderen Beziehungen gerade ergeben.

Trotzdem tut Haym, der feinsinnige Kenner Herders, ihm gerade in dem dem Spinozabüchlein gewidmeten Kapitel einigemal mit zu scharfer Kritik unrecht, insbesondere da, wo er ihn des „verworrensten“ Eklektizismus zeiht. Herder wollte ja gar kein selbständiger Systematiker sein. Sein Eklektizismus tritt überall zutage, aber das Prädikat „verworren“ verdient er auf keinen Fall. Herder wollte auch gar keine objektive Darstellung des Spinozistischen Systems geben, wie er mehrfach ausdrücklich zu erkennen gibt. Freilich ist seine Darstellung dieses Systems dann doch noch weit subjektiver ausgefallen, als er selbst auch nur geahnt hat.

Seine genial vorgreifende Anschauungsweise, die den Blick auf das große Ganze, auf die metaphysische Einheit aller Dinge

gerichtet hielt, mit der er dann auch nach Goethes außerordentlich bezeichnendem Ausdruck „seine Zeit nach sich gerissen hat", sah in Spinoza den, den auch Goethe in diesem erkannte, den „Bruder Mitstreiter für die Wahrheit".

3.

Zu Leo Tolstois Lehre.

Von

D. Paul Kleinert (Berlin).

Die Lehre des Neuen Testaments von der Liebe als ethischem Prinzip — vgl. in dieser Zeitschrift Jahrgang 1913 S. 1 ff. — ist nicht bloß wie ein Meteor über die Welt gezogen, um in Dämmerungsschatten zu verlöschen. Trotz aller Hemmnisse und Gegenwirkungen ist sie der Christenheit niemals völlig abhanden gekommen. Sie hat in Zeiten der Erstarrung und des Verfalls ihre Lebenskraft nicht nur durch die Sammlung stiller Kreise bewiesen, in denen die zurückgehaltene Ausstrahlung sich zu innerem Glühen verdichtete, sondern auch schlummernde Kräfte geweckt, ihr Werk über die Grenzen der Christenheit weit hinauszutragen. Sie hat ebenso in lebendig bewegten Zeiten ihre wirkliche und wirksame Lebensmacht dadurch dargetan, daß sie ihr Leuchten dazu hergab, neuen Gestaltungen engerer und weiterer Anlehnung Kraft und Leben mitzuteilen. Es wäre der Mühe wert, diesen Gestaltungen, ihren Bereicherungen und Beeinträchtigungen durch die jedesmalige Signatur der verschiedenen Zeiten nachzugehen; von dem großartigen Ausbau der Lehre durch Augustin an bis zu den mariologischen und mystischen Stiländerungen des Mittelalters, und wiederum von diesen bis zu den wallenden Nebeln

und zündenden Blitzen der Romantik. Die nachfolgenden Erörterungen schränken sich auf diejenige Gestalt ein, die bis in unsere Gegenwart hereinragt und schon dadurch für uns einen abschließenden Charakter gewinnt: auf die Lehre des Grafen Leo Tolstoi (geb. 1828, gest. 1910). Wie der Ausgangspunkt der Bewegung, der uns im Neuen Testament vorliegt, in eine Zeitenwende wunderlicher Mischung der verschiedenartigsten Geistesströmungen hineingetreten, schließt sie sich mit jenem Anfang auch dadurch zusammen, daß sie aus den Gegensätzen pessimistischer Skepsis und ethischer Konzentration sich ebenso erhebt, wie jener aus den entsprechenden geistigen Richtungen, wie sie durch Koheleth und die jüngere Stoa repräsentiert werden. Wiederum fällt auf ihre Bezeichnung als Schlußpunkt zwar natürlich nicht das Gewicht, weiteren Ausbildungen und Gestaltungen den Weg verlegen zu können; wohl aber der Nachdruck, daß sich in der Lehre des Einsiedlers von Jasnaja Poljana fast alles abspiegelt, was die Geistesströmungen des letzten Jahrhunderts an innerlichen Motiven ans Licht gefördert haben. Von einem reichen, beweglichen und energischen Geiste ist es mit Zustimmung oder Ablehnung in seine Gedankenwelt hineingearbeitet worden [1]).

Als bekannt voraussetzen darf ich die äußeren Lebensumstände [2]) des weit über seine russische Heimat hinaus durchs ganze Gebiet der europäischen Kulturwelt schnell bekannt und berühmt

1) Die nachfolgend eingeführten Zitate aus Tolstois Schriften beziehen sich 1) wenn dem Zitat ein L vorangestellt ist, auf die von R. Löwenfeld veranstaltete deutsche Serienausgabe in 35 Bänden; 2) wenn ein LF davorsteht, auf die Separatausgaben der Flugschriften, die neben deren Sammlung in der eben angeführten Ausgabe (Serie II, Bd. 10) veranstaltet sind; 3) wenn N voransteht, auf die dreibändige Ausgabe des Nachlasses (Berlin, Ladyschnikow); 4) wenn R davorsteht, auf die von Reclam herausgegebenen Dramen, Novellen, Erzählungen und die „Kurze Darlegung des Evangeliums". Wo einzelne Schriften zu häufiger Zitation gelangen, ist im Verlauf der Abhandlung die Vorzeichnung weggelassen. — Das Zitat: „Leben" bezieht sich auf die Einzelschrift: Über das Leben, übersetzt von S. Behr, Leipzig 1889; das Zitat „Ev." auf die kurze Darlegung des Evangeliums.

2) Vgl. zu diesen das reiche Schriftenverzeichnis bei Steub in der Hauckschen Realenzyklopädie [3].

gewordenen Mannes; diesen erstaunlich bunten Lebensgang des glänzenden Offiziers und Schriftstellers, Bauern und Dorfschulmeisters, Genußmenschen und Asketen, Großgrundbesitzers und Kommunisten, mönchischen Denkers und anarchistischen Agitators. Aber auch für eine Erörterung, die sich auf seine Lehre einschränkt, ist gerade bei Tolstoi ein Blick auf gewisse bedeutsame Zusammenhänge von Lehre und Leben unentbehrlich. Denn mit der Eigenart seiner schriftstellerischen Begabung, der psychologischen Virtuosität, die gerade die schwersten Probleme des Seelenlebens am liebsten zum Vorwurf nimmt und die Tiefen ihrer Lösung mit dem Schein spielender Leichtigkeit und der fortreißenden Überzeugungskraft plastischer Anschaulichkeit darstellt, schließen sich die vornehmsten und beständigen Kräfte seines Charakters, unerbittliche Wahrhaftigkeit und völlige Furchtlosigkeit zusammen, um allem, was er schreibt, den Stempel psychischer Autobiographie aufzuprägen. Nicht bloß, wenn er in persönlichsten Bekenntnissen („Meine Beichte", „Mein Glaube") oder Lehrschriften, Betrachtungen, Traktaten ausbreitet, was ihn innerlich bewegt, verknüpft er die Resultate seines Denkens fortwährend mit dessen Wurzeln und Vorgängen im eigenen Erleben. Auch in seinen Erzählungen, Romanen, Novellen und Dramen blickt überall durch die Verhüllungen des dichterischen Gewebes das ernste Auge des Künstlers selbst; nur selten fehlt in den größeren Schöpfungen die eine oder andere Gestalt, in deren Ausmalung der Dichter bis zur Wiedergabe des seelischen Selbstporträts voranschreitet. Es hieße sich eines wichtigsten Schlüssels zum Verständnis der Lehre berauben, wenn man diese Fülle von klärender Instruktion völlig beiseite legte. —

Unter den fürs Leben bestimmenden Eindrücken, die der lebhafte Geist des früh verwaisten Knaben aufgenommen, tritt in den Vordergrnnd der Eindruck des Todes. Überall stößt man auf ihn in den Schriften des gereiften Mannes. Bald knüpft die sinnende Betrachtung daran die Resignation, die im stillen Vergehen des Naturlebens etwas Aussöhnendes mit dem eigenen Todeslose empfindet; bald vertieft der Eindruck sich zur Darstellung sei es der schmerzlichen Bewegungen selber, die der

Tod in den nächsten Umgebungen hervorruft, sei es der Fülle von Liebe und Sorge, die schon sein Nahen in liebenden Gemütern weckt, bis zu der Kraft, mit der er, härteste Krusten durchbrechend, das Beste von Regungen ans Licht reißt, das ein Leben lang in der Seele geschlummert. Bald wieder verdichtet sich die Gestalt zur niederlastenden Gewitterwolke, aus der grelle Lichter zucken, den Tod als den unbestechlichen Richter über ein verkehrtes oder verfehltes Leben zu offenbaren. In hundert Gestalten, nie ganz gleich und stets ergreifend, immer das nämliche Bild vom Sterben [1]).

Aber der Tiefe dieses Eindrucks vom Tode steht bei Tolstoi von Anfang an ein ebenso mächtiger Lebensdrang gegenüber. Nach Leben ringt alles, was in der Rastlosigkeit seines kaum für Augenblicke unbewegten Seelenlebens an Aktivität vorhanden ist und überschäumt. Der warme Atem vertrautesten Mitlebens und genauester Beobachtung der Natur durchweht die wunderbare Malerei seiner Naturschilderungen und gibt selbst der Eintönigkeit der Steppe innige Farbe und Glanz. Keine Denktheorie erscheint ihm wertvoll, sie habe denn ihre deutlichste Beziehung aufs Leben; erst die Probe aufs Leben gibt ihr Bewährung und Haltbarkeit; sein Denken ist immer auf die Tat gerichtet. Wie verschieden im übrigen die eherne Unbeweglichkeit im Geistesprofil Fichtes von Tolstois zuckender Beweglichkeit: darin stehen der deutsche Denker am Anfang und der russische am Ende des Jahrhunderts zusammen.

So ist denn, aus dem Gegensatz innerster Triebkräfte geboren, der Kampf des Lebens wider den Tod das oberste Interesse, das Tolstoi bewußt und unbewußt bewegt. Von da aus gestaltet sich ihm im allmählichen Werden mit immer festeren und bestimmteren Umrissen die Frage aus, die ihm als die wichtigste, schließlich als die allein wichtige gilt: die Frage nach dem Sinn des Lebens. Nicht eine neue Frage, sondern die alte, den

1) Drei Tode L I, 4, S. 327 f. Lebensstufen L I, 1, 163 ff. 171. Krieg und Frieden R II, S. 322. 452 ff. Der Herr und sein Knecht L I, 7. Beichte L II, 1, 24. Anna Karenina R II, S. 75 ff. 427—436. Der Tod des Iwan Ilitsch L I, 7 usw.

Ausgängen der klassischen Philosophie wie der alttestamentlichen Weisheit wohlvertraute Begleiterin und Zeugin der Müdigkeit auf erklommenen Kulturhöhen; aber von Tolstoi mit besonderer Tiefe und Eigenart erfaßt und festgehalten. Im Verlangen nach Gründlichkeit des Erkennens hat er bei den Naturwissenschaften Auskunft gesucht, was denn eigentlich das Leben sei, dessen Sinn er verstehen will. Eigener Gabe und Neigung folgend vertieft er sich lernend und forschend in die verschiedensten Gebiete, sammelt reiche Kenntnisse. Aber bezüglich seiner Hauptfrage wird er enttäuscht. Die Forschung, die sich aufs Leben richtet, geht den verborgensten, embryonischen Spuren dessen nach, was sie Leben nennt; der Scharfsinn und die Beobachtungskraft, die sie daran setzt, erhebt ihre Leistungen und Resultate zu einem Triumph menschlicher Geistesarbeit. Aber in dem Eifer, die Bedingungen des Lebens zu finden, gehen die Forscher an der Hauptfrage vorbei, was es nun mit dem Gewordenen selbst sei; mit dem, was der allgemeine Sprachgebrauch, was jeder geistig-lebendige Mensch mit dem Namen „Leben" bezeichnet. Und die feinsten Beobachtungen über die Zelle und ihre Entfaltungsstadien können dem Frager die Auskunft nicht ersetzen, die er über das wirkliche Leben, seinen Zweck, seine Einrichtung und Gestaltung, seine tiefsten und höchsten Empfindungen, sein Wohl und Wehe ersehnt. Tolstoi illustriert seine Enttäuschung mit der Erzählung von dem Streit, den ein Christ mit einem Juden über wichtige Glaubensfragen führte. In die Enge getrieben, erteilt der Christ dem Juden einen Schlag auf die Glatze. Es knallt. Und so gewinnt er Raum für die Frage: Wovon kam der Knall? Von der Hand oder von der Glatze? Sofort verläßt die Debatte ihren eigentlichen Gegenstand, um das neue Problem zu erörtern. So wird durch die Frage nach den Bedingungen des Lebens die nach dem Sinn des Lebens auf ein Nebengeleise geschoben und kaltgestellt [1]).

Der Begriff des Lebens, der Tolstoi aus den Beobachtungen

---

1) „Leben" (vgl. Anm. 1 auf S. 556), S. 7—23. 41—44. 259 f. Vgl. auch Beichte L II, 1, 46 f. 54.

der Wirklichkeit festgeworden, ist der, daß das Leben nicht bloß ein nach Art der Naturobjekte zu beschreibender Sachvorgang ist, sondern immer ein Streben, von dem Drang nach Betätigung geleitet, und zwar ein Streben nach Wohlsein [1]). Daß freilich mit dieser Feststellung die Frage nach dem Sinn des Lebens noch längst nicht beantwortet ist, sondern daß hier erst ihre realen Schwierigkeiten beginnen, ist ihm nicht verborgen. Was ist's für ein Wohlsein, nach dem der einzelne wie die Menschheit strebt, sofern und solange sie leben? Übermächtig stellt sich die Gestalt des Todes in den Weg. Sie legt die Hand auf alles, was für die einzelnen wie für die Menschheit als Voraussetzung, als Bestandteil, als Schutzmittel des eigenen Wohlseins erdacht und gewirkt werden mag: Es ist alles nichts. Jede Betrachtung — und Tolstoi ist reich an solchen Betrachtungen — führt zu dem Fazit: 0 = 0. Mit fast wollüstiger Begier hat er den Pessimismus Schopenhauers und mit ihm den des ursprünglichen Buddhismus eingesogen: das Leben ist sinnlos; die Wahrheit ist der Tod; um den Übeln der Welt zu entgehen, die alle mit dem Streben, also mit der Willensbewegung des Lebens zusammenhängen, ist der einzige Weg die Ausrottung des Willens, die Verneinung des sinnlosen Lebens. Und für Tolstoi, dem diese Fragen nicht bloßes Gedankenspiel, sondern tödlicher Ernst sind, gab es den Ausweg nicht, den theoretischen Pessimismus für die Praxis dadurch umzubiegen, daß bei einer Zugabe von praktischem Hedonismus das Leben zwar sinnlos bleibe, aber doch sich ganz erträglich gestalten lasse. Ebensowenig das andere Surrogat, mit dem Schopenhauer — und zwar mit großem Erfolg — die Sinnlosigkeit des Lebenselends seinen Lesern erträglich zu machen sucht: die Fähigkeit der künstlerischen Anschauung, auf Augenblicke über das große Nichts hinwegzutäuschen. Selbst künstlerisch hoch veranlagt, hatte Tolstoi an sich selbst die Erfahrung gemacht, daß leidenschaftliche Pflege der Kunst, zumal der Musik, sich als ein Narkotikum erweist, das den erschütterten und nach belebender Wahrheit ringenden Geist vollends entnervt.

1) Leben, S. 23. 254 ff.

Unbeweglich starrt ihn das Medusenantlitz der Frage an: Wie ist es einem denkenden Menschen möglich, dies Leben weiter zu leben, mich der Laune eines Unbekannten zu fügen, der mich „ins Leben gesetzt hat, seinen bösen Spaß mit mir zu treiben"? Die gehäuften Bezugnahmen auf die wiederholten schweren Kämpfe mit der Versuchung zum Selbstmord, die sowohl in seinen selbstbiographischen Äußerungen, wie in den objektivierten Spiegelbildern seiner Romane und Erzählungen begegnen, zeigen, wie ihn die Frage nach dem Sinn des Lebens bis aufs Mark erschüttert hat [1]).

Aber das Leben behauptet sich. Kühn stellt es die Gegenfrage: Ist denn diese Sinnlosigkeit des Lebens, mag sie auch von großen Geistern der Welt als Summe der Weisheit verkündet sein, nicht selber ein Unsinn, von verkehrter Grundanschauung ins Leben hineingetragen? Gilt sie nicht bloß für einzelne, vielleicht auch für Gruppen: für die Parasiten der Menschheit, die ein Scheinleben führen, leer und zwecklos, genußsüchtig und gedankenlos, besitzend aber nichts leistend, geblähte Lüge? Wäre der Tod tatsächlich die Wahrheit: unter der Erfahrung der Jahrtausende wäre die Menschheit längst ausgestorben. Aber sie lebt und lebt; das Leben ist stärker als der Tod, es ist unbesieglich [2]). So muß ja das Leben einen Sinn haben, der es ermöglicht zu leben; es ist offenbar das Unsinnigste, mit Bewußtsein ein sinnloses Leben zu führen und zu erhalten. Und unzureichend ist auch die Auskunft Buddhas, statt der direkten Vernichtung solchen Lebens es lediglich auf einen Schutzbau gegen den Tod und die anderen Übel des Lebens durch Verneinung des Willens anzulegen. Der Sinn des Lebens muß vielmehr ein solcher sein, daß er auch die sogenannten Übel als eine Förderung des Lebens erweist. Ob man dem großen Nichts direkt

1) Beichte L II, 1, S. 29 f. 57 ff. 34 f. 32 ff. 38 ff. 69. 73 f. 105 ff. Leben 55 f. 142 ff.

2) Beichte L II, 1, S. 71 ff. 81 f. 89 ff. 94. 100 f. 113 ff. 79. Leben, S. 127. 145.

oder indirekt zusteuert, beides ist gleich sinnlos [1]). — Aber wo liegt der Sinn?

Als Sechsundzwanzigjährigen hatte der frühe Schriftstellerruhm Tolstois ihn in die Literatenkreise Petersburgs geführt, die, literarisch und politisch lebhaft bewegt, ihm sofort eine hervorragende Stellung einräumten. Die jeweilig dort herrschenden Schlagworte „Entwicklung“ und „Fortschritt“ übten auf ihn ihre Wirkung aus. Sollte nicht hier der Sinn des Lebens sich offenbaren? Nicht lange aber, so setzt der Grübler die kritische Sonde an das geschäftige Treiben, sich selber keineswegs schonend. Die jungen Leute sind überzeugt, zurzeit die allerwichtigsten Männer Rußlands zu sein. Denn sie schreiben Bücher und Zeitungen; Bücher und Zeitungen geben dem Volke Bildung; aus der Bildung aber kommt Entwicklung und Fortschritt. So sind denn sie die berufenen Lehrer und Führer des Volkes. Aber was sie lehren, wissen sie selbst nicht, ist ihnen auch gleichgültig; mit dem wirklichen Wohl des Volkes hat es wenig zu tun, ist nicht einmal imstande, ihnen selbst den Halt einmütiger Grundanschauungen und zusammenstimmender Kraftbetätigung zu geben. Jeder schreibt nach seinem Gutdünken; die gemeinsame Losung ist: „Alles entwickelt sich; auch ich entwickle mich; wozu wir uns zusammen entwickeln werden, das wird sich schon zeigen.“ Die Schiffer sitzen im Kahn und lassen sich treiben, ungewiß wohin; aber am Steuer sitzen wohl erkennbar die Motive des Strebens nach Ruhm und Geld — das große Nichts des sinnlosen Lebens —, die Frage nach dem Sinn des Lebens bleibt ungelöst. Nicht mit unfruchtbarem Raisonnement, sondern nur mit dem Leben selbst kann sie gelöst werden; und jeder einzelne muß sie für sich gelöst haben, wenn er sie für die Menschheit lösen will [2]).

Ein langer Weg unsteten Suchens und Versuchens schloß sich an. Kürzere und jahrelange Pausen völliger Zerrissenheit und inneren Verfalls wechseln mit immer neuen Vorstößen, durch Erprobung des Lebens den Sinn zu finden, der dem denkenden

---

1) Beichte L II, 1, S. 62 ff. 89 f. Leben, S. 245 ff. 126 f.
2) Beichte L II, 1, S. 17—24. 104.

Menschen die Möglichkeit des Lebens eröffnet. Als Gutsbesitzer versucht es Tolstoi mit der Hebung der Lage seiner Bauern; mit großer Energie wirft er sich auf die Pflege des Unterrichts in seinem Bezirk, unterrichtet selbst in den Dorfschulen, schreibt Fibeln und Lehrbücher, sinnt auf Organisationspläne im Schulwesen. Überall Mißerfolge, übermächtige Hindernisse, friedlose Selbstkritik. Er versucht es mit inniger Pflege häuslichen Glückes, mit sorgfältiger Erziehung der heranwachsenden Kinderschar: immer treibt ihn die Unrast weiter. Aber unter all den Wegen und Irrwegen, Aufraffungen und Enttäuschungen entfaltet sich in ihm nicht bloß die höchste Kunst und Kraft seiner dichterischen Schöpfungen, sondern es kristallisiert auch der innerste Kern der Lebensgewißheit, die das leuchtende Zeichen dieses vielbewegten und doch im letzten Grunde einheitlichen Lebensganges geworden und geblieben ist: Sinnlos ist das Leben, sofern es Streben nach dem eigenen Wohlsein ist; den tieferen und wahrhaftigen Sinn gewinnt es als Streben nach dem Wohlsein der anderen [1]. Durch die kühne Umwandlung des eudämonistischen Ausgangspunktes in sein radikales Gegenteil ist Tolstoi unter den zahlreichen Vertretern des Altruismus in seiner Zeitgenossenschaft nicht bloß der konsequenteste und interessanteste, sondern auch der wirkungsreichste geworden.

Bedeutsam hebt sich unter den Stufenansätzen und Versuchswegen, die den Aufstieg Tolstois zur Lösung seines Problems bezeichnen, jene eigenartige Wendung hervor, die in die Anfänge der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts fiel. Die innere Unruhe des Mannes trifft zusammen mit der innigen, ja leidenschaftlichen — nach Turgenjew „hysterischen" — Neigung, die ihn zu den Niedrigen und Gedrückten seines Volkes zieht. Diese braven Soldaten, diese armen Bauern haben die innere Ruhe im Leben und Sterben, nach der ihn dürstet. Sollte die Wahrheit und Wirklichkeit dieser duldenden Gelassenheit und Tapferkeit nur die Frucht eines untermenschlichen Stumpfsinns sein? Nicht vielmehr ihrer Treue in der inbrünstigen Beobachtung all

1) Sinn des Lebens LF S. 16ff. Leben, S. 126f. u. o.

der Satzungen und Gebräuche der Kirche? Auch das will mit dem Leben geprüft sein. Der einstmalige Schüler Voltaires bequemt sich zwei Jahre hindurch zur exaktesten Ausübung all der Riten und Gebräuche, mit denen seine zeremonienreiche Konfession nicht bloß das sonntägliche, sondern auch das Alltagsleben bindet. Aber auch das war eitel. Bei der Abendmahlsfeier wird er trotz andächtiger Stimmung jäh von dem Gedanken durchschüttert, eine wie tiefe Kluft das Denken des neunzehnten Jahrhunderts von den Vorstellungen trennt, die den Ritus tragen und in seinen Gebeten und Symbolen zu Worte kommen. Und von neuem hebt die tobende Unruhe an. Schon haben jene Grundgedanken, in denen seine Seele Rast zu finden ahnt, Umrisse und Gestalt zu gewinnen begonnen: sie haben kaum eine Berührung mit jenen Überlieferungen in Lehre und Gebräuchen, auf welche die Kirche den stärksten Nachdruck legt. Soll es wirklich so sein, daß der denkende Mensch der Gegenwart von der Ruhe und dem Frieden, nach dem er lechzt, ausgeschlossen, daß ihm der Sinn des Lebens verschlossen bleiben muß? „Da wandte“ — so berichtet er selbst — „ich mich dem Studium der Theologie zu, das ich einst mit so tiefer Geringschätzung als etwas ganz Unnützes verworfen hatte [1]).“ Allerdings nicht im Sinne des schulmäßigen Fachbetriebs. Vielmehr, wie der starke Subjektivismus des Mannes sich in seinen wissenschaftlichen Beschäftigungen fast überall darin betätigt, daß er in der fleißig durchgearbeiteten Literatur vornehmlich, nicht selten ausschließlich auf die Schlaglichter achtet, die seinen vom Willen geleiteten Gedankengängen durch Satz oder Gegensatz aufs nächste kommen, so mustert sein Theologiestudium in erbarmungsloser Kritik und keineswegs immer gerechter Animosität die Entwicklung der Kirchenlehre und ihre Resultate. Und zugleich treibt ihn der nämliche Willensimpuls, den gewaltigen Abstand dieser Entwicklung von ihrem Ursprung nicht bloß in möglichster Schärfe festzustellen, sondern an der Hand einer allgemein anerkannten Autorität allem Volk faßbar und überzeugend vorzuführen, zu

1) Beichte L II, 1, S. 134.

eifrigster Beschäftigung mit den heiligen Schriften, namentlich denen des Neuen Testamentes.

Eines aber ist ihm unter der intensiven Hingabe an diese Studien nicht erschüttert, sondern befestigt worden und zu sicherer Klarheit gekommen: nämlich daß die Hoffnung, die ihn auf diesen Weg getrieben, keine Selbsttäuschung war; und daß der denkende Geist, wenn er doch auch in der Gegenwart auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gewiesen bleibt und für ihre Lösung eine haltbare Grundlage gewinnen muß, an der Religion nicht vorbei könne. Religion ist ihm ein Erleben, das seine Wirklichkeit durch die Tat beweist. Sie ist Sache des einzelnen. Ihre wesentlichen Merkmale sind nach Tolstoi diese, daß sie erstlich eine Beziehung des Menschen zu der ihn umgebenden unendlichen Welt herstellt; zweitens sein Leben mit dieser Unendlichkeit verbindet und von da aus drittens sein Wirken bestimmt [1]). Diese ins Bewußtsein aufgenommene Beziehung „Glauben" zu nennen, trägt Tolstoi — trotz der vielfachen mißbräuchlichen Verwendung des Wortes — für sich selber keine Bedenken. „Jede Antwort des wirklichen Glaubens gibt dem endlichen Dasein des Menschen den Sinn des Unendlichen; einen Sinn, der nicht durch Leiden und Entbehrungen vernichtet werden kann. Damit gibt der Glaube dem Menschen die Möglichkeit zu leben. Er ist die Erkenntnis von dem Sinn des menschlichen Lebens, kraft dessen der Mensch sich nicht vernichtet, sondern lebt [2])."

Wenn Tolstoi, ums Jahr 1879, von dem Drang erfaßt wird, der Welt mitzuteilen, wie und was er auf dem Wege zur Lösung seines Problems gefunden, und wie sein friedloses Suchen dadurch zum Frieden gekommen, so ist er sich bewußt, sein innerlichstes Erleben und Erkennen in voller Wahrhaftigkeit auszusprechen. Aber er spricht es zugleich mit dem bestimmten Dafürhalten aus, daß es ein normales sei, von Allen als wahr erkannt sein und in tätiges Leben umgesetzt werden wolle und

---

1) Was ist Religion? LF, S. 13. 75. Vgl. Kritik der dogmat. Theologie L II, 3, S. 320f. u. o.

2) Beichte L II, 1, S. 85f. 89f. 109. 116. Was ist Religion? LF, S. 31.

müsse. Der Drang war nicht der des Philosophen, sondern des Willensmenschen, der wirken will. Gewiß war Tolstoi nicht ohne philosophische Anlage. Man kann sie — zumal im Hinblick auf die beharrliche Triebkraft des Widerspruches in seiner späteren Gedankenarbeit — schon in der frühen Neigung des Knaben wahrnehmen, sich gegen alles zu setzen, was ihm auf bloße Autorität hin aufzunehmen zugemutet wird, und in den unruhigen Quälereien, mit denen erkenntnistheoretische und andere Zweifeleien ihn schon im fünfzehnten Lebensjahre geplagt haben [1]). Bereits im achtzehnten Jahre legte er, gleichzeitig mit eifrigem und dauernd wirksam gebliebenem Studium Rousseaus, den Ertrag seiner eigenen Gedankenarbeit in einer Abhandlung „über den Endzweck der Philosophie" nieder; schon hier mit Grundbestimmungen, die zu behaupten er nie aufgegeben hat: Leben ist Streben, ist Tätigkeit; Philosophie ist Wissenschaft von der Richtung und den Wirkungsmöglichkeiten der Tätigkeit, Wissenschaft vom Leben. Die scharfen Wendungen gegen die „Schulphilosophie", die weiterhin die Einwirkung Schopenhauers deutlich verraten, verlieren schon dadurch an Gewicht; sie schließen auch warme Anerkennung für die Aufgaben und Leistungen echter Philosophie nicht aus. Sie hindern nicht, daß Tolstoi sich um philosophische Substruktionen auch für seine eigenen Hauptsätze bemüht und daß er für einen vollkommenen Ausbau der christlichen Erkenntnis die Metaphysik für kaum entbehrlich hält [2]). Eher wird man sagen dürfen, daß gerade die große Hingebung, mit der Tolstoi lange sich an Schopenhauer angeschlossen, ihm es ermöglicht hat, die tödlichen Ingredienzien in dessen Lehre am wirksamsten zu bekämpfen, und daß ihm schon darum ein Platz in der Geschichte der Philosophie gebührt. Trotzdem will er auf der Höhe seiner gereiften Kraft nicht als Philosoph eingeschätzt sein. Das zeigen seine Schriften allenthalben. Auf ein geschlossenes System philosophischer Welterklärung legt er es nirgends an. Die sorgfältige Bearbeitung und Herrichtung der Materialien

1) Beichte L II, 1, S. 13. Lebensstufen L I, 1, S. 292 f.

2) Was ist Religion? LF, S. 57 ff. Ev. (s. o. S. 556, Anm. 1) R, S. 25. Mein Glaube L II, 4, S. 266. 324 f.

für den Bau, die Beschaffung des Mörtels für die Fugen, die Herstellung der Gedankenbänder, die das Widerspenstige der Einfügung zu Dienst stellen sollen, die Füllung der klaffenden Lücken mit analogischen Betrachtungen und freier Produktion macht ihm keine Sorge. Er schleudert die Klötze und Balken seiner Gedankenfunde mit der Zuversicht, daß der starke und tapfere Wille, der sie schleudert, sie zur Kraft der einheitlichen Wirkung binden werde, auf die es ihm ankommt. Denn nicht für den engeren Kreis von bewundernden Genossen will er schreiben, noch weniger für solche, die mit ruhigem Behagen lesend eine „Weltanschauung" genießen, die sie nicht stört, sondern für das Volk, das er liebt; für die, denen es um einen Sinn und Weg des Lebens zu tun ist. So sehr seine Neigung zum Aufstellen, Auflösen, Überwinden von Gegensätzen auf eine der philosophischen ähnliche Haltung der Gedankenentwicklung zu treiben scheint: überall überragt die rhetorische Farbe der Willensrede mit ihrer Wucht und auch ihrem Glanz den nüchternen Gang der Dialektik. Nicht einmal durch die Wahl identischer Worte für identische Begriffe von großer Wichtigkeit läßt die Freiheit des Schriftstellers sich binden: die feste Terminologie der Philosophen ist ihm ein „Volapük" oder eine „Wörterfalle" [1]. — Vielmehr gibt die Geistesgeschichte der Menschheit nur einen Typus her, dem sich Art und Leistung des Mannes einordnet: der Typus des Propheten, wie er seine heroische Ausprägung in den Reckengestalten der alttestamentlichen Prophetie gefunden hat. Hier wie dort der bestimmte Wille, nicht in doktrinärer Ausbreitung eines fest verketteten Gedankenzusammenhanges ihre Aufgabe und das Heil zu erblicken, sondern jeder Gegenwart aus dem unübersehbaren Umfang der Wahrheit gerade das zu bieten, was ihr im gegebenen Augenblick not tut, damit sie lebe; die freie Kühnheit, es ohne Furcht vor den Brutalitäten sei es der Mächtigen sei es des süßen Pöbels zu verkünden; der unwiderstehliche Zwang des empfindlichen Gemütes, das froh wäre, nicht denken und sagen zu müssen, wovon es beschwert und gequält ist, und das

---

1) Leben, S. 13f. Anna Karenina R II, S. 461.

doch nicht anders kann. Hier wie dort die einzige Legitimation durch die Gewißheit der Sendung durch die göttliche Macht, deren Dasein und Erleben dem Propheten sicherer ist, als das eigene Leben [1]).

Darin allerdings bleibt ein Unterschied, daß Tolstoi, obzwar solcher Sendung wohl bewußt und weder Philosoph noch Systematiker, doch als Kind einer von den Gedankennöten des Subjekts durchwühlten Zeit nicht ablassen kann, seine Botschaften denkend mit dem geistigen Besitz der Zeit auseinanderzusetzen, für sich selbst und für die andern Rechenschaft über den Grundinhalt und die Gedankenstützen seiner Verkündigung zu gewinnen und abzulegen, und die Möglichkeit ihrer Behauptung auch in dieser gegebenen Gegenwart zu erweisen. Und dazu tritt die Stärke seiner pädagogischen Anlage und Neigung. Sie begründet in seinen Schriften ein stetes Bemühen, nicht bloß um gemeinverständliche Klarheit und anschauliche Induktion, sondern auch um lehrhafte Formulierung und vielseitigste Beleuchtung der Grundgedanken, auf die es ihm ankommt. Von beiden Seiten her ergibt sich das Recht, von einer Lehre Tolstois zu reden. Um so mehr, als er selbst mit großer, stellenweise ausschließender Vorliebe den Ausdruck „Lehre" für das Ganze der Religion gebraucht. „Ich blicke auf das Christentum nicht als auf eine ausschließlich göttliche Offenbarung; auch nicht wie auf eine historische Erscheinung; ich blicke darauf wie auf eine Lehre, die dem Leben einen Sinn gibt [2])."

Wer, wie Tolstoi, gewiß ist, ohne Religion die Frage nach dem Sinn des Lebens nur mit Verneinung beantworten zu können, kann nicht an der Frage um Gott vorbei. Schwer hat sie dem Denken Tolstois aufgelegen. Er nennt sich selbst einen Gottsucher — mit deutlicher Pein der Erinnerung an die Dornen des Weges — und hat wohl das meiste zu dem ermüdenden

1) Was sollen wir denn tun? L II, 6, S. 168. Sinn des Lebens LF, S. 45.
2) Ev., S. 13.

Gebrauch und Mißbrauch des Wortes beigetragen. Der agnostische Zug, der unter den geistigen Strömungen der Gegenwart eine so bedeutende Rolle spielt, hat in seinen Meditationen eine starke Stellung. Es gibt, wie er mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Kant sagt, für unser Denken keinen ausreichenden Beweis für das Dasein Gottes; es gibt auch keine Möglichkeit, sein Wesen mit positiven Aussagen zu beschreiben. Er ist eben der schlechterdings Unfaßbare, Unbegreifliche, der Unendliche. Wäre er's nicht, so wäre er nicht Gott [1]). Aber unser Denken, wie es hier ins Auge gefaßt ist, ruht überall auf der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung. Gebunden an die Bedingungen von Raum und Zeit, die den Gegensatz zum Unendlichen bezeichnen; gebildet und geübt für die Daseinszwecke, die in das große Nichts münden, versagt es nicht bloß den Beweis für das Dasein Gottes und die befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, sondern versagt überhaupt, trotz der Fülle seiner Leistungen und Errungenschaften, wenn ihm eine Auskunft über das Wesen der Dinge abgefordert wird. Auch wenn es sich auf das Suchen nach Gott begäbe und die Geschlechterreihen der Eltern, Großeltern, Vorfahren durchwanderte — es muß, wie weit es wandere, schließlich an der Tür des Unendlichen stillhalten, und die Tür ist und bleibt ihm verschlossen. Es mag vielleicht das Postulat erschwingen, daß ein solcher Urgrund dahinter sein müsse, der alles Sein bedingt und trägt. Aber dieses Postulat mit den Gedanken der Wesenhaftigkeit und höchsten Wirklichkeit zu erfüllen vermag das Denken des Weltverstandes nicht; es bleibt an die Welt der Erscheinungen gebunden [2]). — Dagegen ist diese Realität Gottes dem religiösen Menschen das Allergewisseste; ohne sie fällt die Religion selbst ins Nichts. Sie ist Sache des Gefühls, der Zentralenergie des Lebens, die mit den Relativitäten des logischen Weltverstandes längst nicht erschöpft ist. Mit der gleichen Kraft und Schneide des innerlich Erlebten, mit der Tolstoi in seiner

1) Beichte, S. 105. Gedanken über Gott (abgedruckt als Anhang zu der Flugschrift: „Aufruf an die Menschheit") LF, S. 86ff. 96f.; 74f. vgl. dazu S. 2.

2) Gedanken über Gott. LF, S. 94f. 88f.

„Beichte“ das Ungenügende des mit dem Weltverstand zu erreichenden Wissens für das zwischen Leben und Tod hangende Ringen um den Sinn des Lebens dargestellt hat, illustriert er die lösende Macht dieser neuen Erkenntnis mit den eignen Erfahrungen in der Zeit des Suchens. Wie oft hat er an sich beobachtet, daß immer, wenn er von Gott hinweg dachte, seine ganze Stimmung, Lebensempfindung, Lebensbetätigung sich zu Schwermut, Verzagtheit, Verzweiflung verdüsterte; und daß erst dann ihm augenblicklich wohl ward, wenn Gedanke und Gewißheit Gottes wieder in sein Bewußtsein trat. Die Wendung hing allemal, und je länger desto enger zusammen mit dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott. Mit vollem Bewußtsein hat er diesen Terminus Schleiermachers und mit ihm die Überzeugung übernommen, daß die Wurzel der Religion im zentralen Gefühlsleben hafte. Wie denn auch an Schleiermacher die Beobachtung erinnert, daß beide in gleicher Weise dem „Universum“ (Schl.) oder „dem Unendlichen, das uns umgibt“ (T.) im religiösen Sprachgebrauch den Namen Gott substituieren. Tolstoi mit bewußtem und ausgesprochenem Nachdruck [1]).

Aber mit jener gefühlsmäßigen Gewißheit von der Wirklichkeit Gottes eröffnet sich zugleich ein neues Gebiet der Erkenntnis; das Gebiet der Beziehung zum Wesenhaften und Wirklichen. Dem auf seine endlichen Objekte beschränkten Denken unfaßbar wird es dem Menschen zugänglich, wenn das Gefühl seine Realitäten dem Denken übereignet, und dieses, ebendadurch zum denkenden Gewissen geworden, sie in seinen Geistesbesitz aufnimmt [2]). Der Sache nach ist der Inhalt kein anderer, als der, den Tolstoi dem Glauben zuweist (s. oben S. 565). Ohne Flügel gelangt man nicht zur Höhe; nur vom Glauben aus kann Gott definiert werden, nicht umgekehrt [3]). Aber angesichts des vielfachen Mißbrauchs des Wortes „Glaube“ — der schließlich im

1) Sinn des Lebens LF, S. 74 f. Was ist Religion? LF, S. 10 f. Mein Glaube L II, 4, S. 11 f. Beichte L II, 1, S. 105 f. u. ö. Gedanken über Gott, S. 70. 73. 83. 85. 92. 101. 105 f.

2) Sinn des Lebens LF, S. 18 f. usw.

3) Leben, S. 102. Beichte, S. 86.

Zwang der Staatskirche den Inhalt des Wortes auf den Glauben an den Polizisten reduziert und in ähnlicher Blindheit auch mit der Bezichtigung des „Unglaubens“ umgeht [1]), versteht man, daß Tolstoi, wo er lehren will, den Ausdruck „Erkenntnis“ bei weitem vorzieht. Wie diese neue Erkenntnis im Menschen zustande kommt, darüber stimmen die verstreuten, aber zahlreichen Äußerungen Tolstois nicht überein. Gern gebraucht er für sie den seit alten Zeiten in verwandtem Sinn viel gebrauchten Bildausdruck „Licht“. Bald erscheint dies Licht als Funke, der plötzlich ins Diesseitsbewußtsein einschlägt und nur der hütenden Pflege bedarf; bald wiederum als das unerwartete Ergebnis eines Ringens, das von ihm mit überraschender Klarheit zum Ziel geführt wird; bald endlich als Entfaltung eines Keimes, dessen Wachstum mit der Vernunft im Menschen ihn erfüllt und durchleuchtet [2]). Aber darin stimmen alle Äußerungen zusammen, daß dies neue Licht überweltlichen Ursprungs und Wesens ist, den Beweis dafür in sich selber trägt und durch das Leben führt. Dadurch gewinnt der Begriff und Bezeichnung der „Erkenntnis“ eine besondere Höhenstellung in Tolstois Lehre. Die Erkenntnis ist nicht bloß, wie der Glaube, ein Gefäß für den göttlichen Inhalt und eine Macht, diesen mit Klammern der Gewißheit im Innern des Menschen festzumachen, sondern sie ist der Inhalt selbst. Sie ist eine der Energien des göttlichen Lebens, das seine Einheit in die Mannigfaltigkeit der Individuen verteilt, ohne selbst die Einheit und Selbigkeit zu verlieren, vielmehr um den gleichen Prozeß durch die wandelnden Generationen der Menschheit fortzuführen. Sie ist selbst für die Menschen an Gottes Statt getreten, und das wahre Leben des Menschen das Teilchen Gottes, das unser wahres Ich bildet [3]). Sie ist nicht bloß Vermittlerin, sondern das Erkennende selbst. „Das Erkennende in uns ist überall und in allen Gestalten immer ein und dasselbe, Gott. ...

1) Mein Glaube L II, 4, S. 313. 317. Antwort an den Synod (abgedruckt als Anhang zu der Flugschrift „Sinn des Lebens“) LF, S. 80. 94.

2) Ev. R, S. 30. Was ist Religion? LF, S. 89. Mein Glaube, S. 172. 323 f. Sinn des Lebens LF, S. 66. 76. Leben, S. 103 f. u. ö.

3) Sinn des Lebens, S. 75 ff. 78. Gedanken über Gott, S. 78. 81.

Ihr sagt, daß ich Gott nicht anzuerkennen scheine. Das ist ein Mißverständnis. Alles, was ich weiß, weiß ich nur darum, weil es einen Gott gibt. ... Wäre der Mensch nicht ein Teil Gottes, so könnte er überhaupt keine Erkenntnis von Gott haben. ... Man müßte das tun, was die Duchoborzen (eine russische Sekte) machen: jeden Menschen mit einem Fußfall grüßen, eingedenk dessen, daß in ihm Gott ist [1])."

Die pantheistische Prägung dieses ganzen Gedankenkreises liegt auf der Hand. Und wenn wir wahrnehmen, wie Tolstoi es liebt, diese Alleinheit göttlichen Lebens in der Welt durch die Wiedergabe des neutestamentlichen *λόγος* mit „Erkenntnis" auszudrücken — aus Joh. 1, 1 und Luk. 11, 28 gewinnt er seine Stichworte „Erkenntnis des Lebens" und „Erkenntnis des Vaters" —; wenn er unausgesprochen aber deutlich dem Philosophumenon des *λόγος σπερματικός* einen starken Einfluß auf seine Gedankengänge einräumt [2]); wenn wir dazu das Schwergewicht nehmen, das er (vgl. weiter unten) auf das Weltgesetz, auf die Forderung naturgemäßer Lebensführung, auf die Wertung des homo und des humanum u. ä. legt: so werden wir die Stärke der Position nicht verkennen können, die seit der Zeit des Humanismus die jüngere Stoa im Gesamtdenken unserer Gebildeten gewonnen und behauptet hat. Eins allerdings stellt den russischen Denker in starken Gegensatz zur Stoa: die bestimmte Ausscheidung ihrer materialistischen Grundzüge. Gott ist Geist, der Vatergeist im Menschen; nichts Endliches, sondern Gottgeist; der Mensch ist der Sohn Gottes durch den Geist. Die Materie ist das Nichtige; nur der Geist ist das Wesenhafte, das existiert [3]).

Daß in diesem pantheistischen Gedankenkonnex das persönliche Moment keine Stelle hat, ist konsequent; und die Abwehr seiner Zulassung gehört zu den Themen, in deren Behandlung sich die

---

1) Ev., S. 30. Gedanken über Gott, S. 95 ff. 103. 80.

2) Ev., S. 29. 30. 197 (1 Joh. 1, 1). 96 (Luk. 11, 28). S. 56 (Matth. 13, 8. Mark. 4, 26 ff.) usw.

3) Ev., S. 6. 8. 75. 47 (Joh. 3, 36) 198 f. usw. Leben, S. 142. 183 f. Sinn des Lebens, S. 74.

polemische Neigung Tolstois am eifrigsten und häufigsten ein Genüge tut. Gott kann nicht persönlich gedacht werden: Persönlichkeit ist Beschränkung. Als Person gedacht wäre Gott nicht die Eins, die das All ist. Der Mensch, als Träger göttlichen Lebens, kann als Persönlichkeit in dem Alleinen nicht in Betracht kommen, weil das Gottesleben allen gemeinsam ist, und in die Einzelpersönlichkeit eingeengt den Raum nicht findet, der dem Leben Sinn und Wohlfahrt geben könnte. Wie denn auch nach Tolstois Meinung die großen Leistungen im geschichtlichen Fortschreiten der Menschheit niemals von der Einzelperson ausgehen, die den Namensschild dafür herzugeben pflegt, sondern immer von der Gesamtlage [1]). Es wäre offenbar eine erhebliche Erleichterung für das Verständnis der inneren Zusammengehörigkeit der beiden Grundaxiome in Tolstois Religionslehre — der Gottesbeziehung der Seele und des Gotteswillens als einzigen Motivs für das praktische Verhalten, — wenn im Werden der Persönlichkeit das Ziel und Resultat erkannt würde, das ohne den engen Zusammenschluß nicht zu erreichen steht und sie selbst unlöslich zusammenbindet. Tolstoi verschmäht diese Hilfe. Er wendet sich lieber dem Ausweg zu, der uns, allerdings in starker Glättung der Tolstoischen Schärfen, durch Eucken bekannt und geläufig geworden. Nämlich, daß nicht sowohl die Unterscheidung zwischen Mensch und Gott in Frage zu stellen sei, als vielmehr die zwischen dem niederen Leben und dem höheren, dem wahren Geistesleben, das über jenem schwebt und von dem einzelnen nur durch bewußtes Festhalten an dem unmittelbaren Zusammenhang mit dem göttlichen Urquell erfaßt und behauptet werden kann. Jenes niedere Leben ist es, was Tolstoi stehend mit dem Ausdruck „tierische Persönlichkeit" bezeichnet. Er versteht darunter das gesamte animalische Leben, das der Mensch mit dem Tiere gemein hat; und zwar dieses nicht bloß mit seinen unbewußten, physischen Vorgängen, sondern auch mit seinen Begehrungen, Strebungen, Affekten usw. Das wahre Leben, das

1) Gedanken über Gott, S. 92 ff. 82. — Ev., S. 7. Mein Glaube, S. 216. Leben, S. 106. 116—122. — Krieg und Frieden R II, S. 85 ff. u. ö.

geistige Gottesleben in ihm hebt den Menschen vom Tiere ab, und damit zugleich von der Persönlichkeit [1]).

Nach der Gesamtansicht eines geistigen Pantheismus, von dem aus Tolstoi diese Folgerungen zieht, möchte man als praktisches Endresultat eine leere Mystik erwarten: ein Untertauchen im Leben Gottes, in dem alle Werte persönlicher Betätigung verschwinden; einen Quietismus, der das eigne Handeln ausschaltet und alles Tun Gotte überläßt. In der Tat kann er sich nicht beklagen, wenn ihm das vielfach zugeschrieben worden ist und wird. Vorab erledigt sind für ihn die Einwürfe, die im Namen der Willensfreiheit gegen solch tatlose Mystik erhoben werden könnten: sie haben im pantheistischen Gedankenbau keinen Raum. „Willensfreiheit ist Illusion; eine von Theologen und Kriminalisten erfundene Phrase." Die Freiheit, die auch Tolstoi als vornehmstes Attribut des wahren Lebens einschätzt, liegt für ihn darin, daß Gott, der in uns lebt, die allervollkommenste Freiheit ist [2]). In den Erörterungen über das Verhältnis von Raum und Zeit zum Unendlichen, die an zahlreichen Stellen nicht bloß seiner Lehrschriften eingeflochten sein beständiges Bohren in diesem Problem zeigen, bezeugt sich die Nötigung, den Drang zum Tun, in dem seine ursprünglichste Tendenz gravitiert, mit der Gefahr des tatlosen Mystizismus und seines Beruhens in der Alleinwirksamkeit Gottes auseinanderzusetzen. Meist versucht er's mit der Einführung des Begriffs der absoluten Gegenwart, des „Heut", des Tuns im Augenblick. Den Ausdruck „ewig", der, wenn auch verneinend, doch die Möglichkeit des Vor- und Nachher wenigstens im Gedanken übrig läßt, vermeidet er möglichst, oft mit unverhüllter Absichtlichkeit. Meinerseits habe ich diesen Spekulationen Tolstois über Raum, Zeit und Unendlichkeit ein präzises, völlig deutliches Resultat abzugewinnen nicht vermocht, sondern nur den schwankenden Eindruck, daß die letzte Grundanschauung, auf die jene Philosophumena zurückgehen, die Zeitvorstellung des Fließens auszuschließen strebt und sich vielmehr an das Raumbild der Kugel

1) Sinn des Lebens, S. 54. Leben, S. 58 ff. 105 ff. 130 ff.

2) Ev., S. 54 (Joh. 3, 6). Mein Glaube L II, 4, S. 171. 172.

hält, in der alle Bewegung innerlich verläuft und daher an der Gesamtgestalt nichts ändert [1]). Aber gerade dies, in der Zusammenstellung von Zeit und Unendlichkeit den Gegensatz durch Versenkung der Zeit in die Ewigkeit verschwinden zu lassen, ist eine Lieblingsidee der spekulativen Mystik, unmittelbar aus der schweigenden Weite ihrer Gottesvorstellung geboren und in sie zurückmündend. Gut mystisch ist es auch, wenn Tolstoi, da wo er dem wahren Leben eine Zielbestimmung setzen will, diese nicht als das Wohlgefallen Gottes zu bezeichnen pflegt, sondern als die volle Vereinigung mit Gott [2]). Trotz alledem aber weist Tolstoi die Bezeichnung seiner Lehre als Mystik nachdrücklich von sich ab. Nicht bloß in seinen Romanen, wo der Widerwille gegen die Petersburger Konventikel verzückter vornehmer Weiblein einen bei aller künstlerischen Abtönung doch recht deutlichen Ausdruck findet, sondern auch in seinen Lehrschriften [3]). Dem mystischen Verschweben hält ein kräftiger rationalistischer Zug die Wage. Mag das logische Denken für sich selber nicht ausreichen, das prophetisch Neue der Erkenntnis zu finden: sowie dieses gefunden ist, gibt es auch für die geistige Bearbeitung des Neulandes keine andern Grundgesetze des Denkens, wie auf allen andern Gebieten. Die Aufnahme der „Erkenntnis des Lebens" in die Vernunfttätigkeit ist Tolstoi so wesentlich und wichtig, daß der Ausdruck selbst — vgl. z. B. die Schrift „Über das Leben" — kurzweg durch „Vernunft" ersetzt sein kann. Was der gesunde Menschenverstand, der in allen ist, nicht als wahr zu erkennen vermag, das kann auch für das denkende Gewissen keine Kraft der Wahrheit abgeben [4]). Scharf will Tolstoi die beiden Erkenntnisgebiete, das des endlichen, niederen, an die Sinne gebundenen, und das des höheren, aus der Beziehung zum Unendlichen geborenen Erkennens, voneinander unterschieden wissen.

---

1) Leben, S. 98 ff. 86 ff. Ev, S. 126 ff. Sinn des Lebens, S. 68 ff.

2) Beichte, S. 112. Ev., S. 199 (1 Joh. 3, 2. 6). Sinn des Lebens, S. 68 usw.

3) Anna Karenina B I, S. 310, II, S. 387 ff. Gedanken über Gott, S. 97.

4) Ev., S. 54 (Joh. 3, 8. 11). Was ist Religion? S. 13. 75 77. 101. Mein Glaube, S. 238 ff. Beichte, S. 135.

Vermischt erzeugen sie Mißgestalten: den Begriff eines Schöpfergottes, der ein unmögliches Vor- und Nachher in die Vorstellung des Unendlichen einführt; den Mißbrauch des Gebetes, das dem innerlichen Verkehr mit Gott angehört, um von Gott sinnliche Erhöhungen des eignen Wohlseins zu erlangen [1]), u. a. Aber für beide Gebiete sind die obersten Denkgesetze die nämlichen. Sie schaffen ja den Inhalt weder des niedern noch des höhern Erkennens, sondern sind an gegebenen Inhalt gebundene Formen, die ihn seinem Wesen gemäß ordnen.

Von da aus erklärt sich auch die bemerkenswerte Tatsache, daß Tolstoi das sinnbildliche Denken und Erkennen mit großer Entschiedenheit von seiner Lehre ausscheidet. Es ist ja Übertreibung, aber auch Wahrheit darin, wenn ein feiner Beobachter sagt, daß er mehr wie irgendein anderer Prosaschriftsteller „im Zauberbann der Natur gefangen" sei [2]). Aber in seinen Lehrschriften sind die reichlichen Anregungen der Romantik zu den bald formlosen, bald gestaltenden, träumenden und panegyrischen Gebilden einer in Symbolen schwelgenden Naturmystik so gut wie ausgeschaltet. Seine „Volkserzählungen" bezeugen eine wunderbare Feinfühligkeit des Verständnisses für die Art, wie das fromme Volk seine religiösen Gedanken in den Verhüllungen der kirchlichen Sinnbilder wiederfindet, festhält, erlebt. Aber wo sich diese Verhüllungen als Normen eigenen Wertes, als kirchliche Zwangsgebote auftun, bekämpft er sie — die Lehrformen, Sakramente, Auslegungen der kirchlichen Riten — mit leidenschaftlicher Heftigkeit, und nicht immer billig und gerecht. Es ist, als ob eine heimliche Furcht vor dem produktiven Reichtum und der Bilderfülle seiner eigenen Phantasie mit starkem Zügel ihn von der Versuchung hinwegrisse, die helle Einfalt der religiösen Grundwahrheiten mit eigner Bildnerei zu übertünchen. Daher er auch keine Schätzung hat für die im vorigen Jahrhundert früh ansetzenden und in das gegenwärtige herübergekommenen Versuche, dem symbolischen Denken eine höhere Bedeutung im Geistesleben zu-

---

1) Gedanken über Gott, S. 78 f. 97. Sinn des Lebens, S. 24.

2) Hagberg-Wright, N I, S. 21.

zuweisen; etwa in Glagaus feiner Weise in der symbolischen Gestaltung, Umrahmung und Beleuchtung die gegebene Voraussetzung aufzuzeigen, ohne die die Tiefen der Religionswahrheit dem großen Volk gar nicht zugänglich sein würden. Noch weniger Schätzung oder auch nur Beachtung dafür, wenn Feuerbach die Phantasie als das schöpferische Organ der Religion selbst ansieht, das mit deren Gebilden die selbstischen Wünsche des natürlichen Menschen zu befriedigen in Tätigkeit tritt.

Allerdings, auch mit dem rationalistischen Einbau in das pantheistisch-mystische Grundgebälk der Lehre Tolstois würde diese über eine leere Eintönigkeit noch nicht hinaus gefördert sein. Tolstoi hat den Weg gefunden, das Gefäß der Erkenntnis mit dem höchsten Inhalt zu erfüllen, indem er sie seinem Lebensproblem, der Frage nach dem Sinn des Lebens unterstellte. Von welcher Seite er es auch ansehe, die Sinnlosigkeit des Lebens liegt über all ihren prunkenden und dunkeln Wegen darin, daß der Mensch unter dem Streben nach Wohl das Streben nach dem eignen Wohlsein versteht, also mit seinem Begriff vom Leben auf der Stufe des Tieres stehn bleibt: als tierische Persönlichkeit, als wandelnder Egoismus. Das wahre Leben beginnt da, wo der Mensch vermöge der in ihm aufleuchtenden Erkenntnis göttlichen Lebens sich bewußt wird, daß er nicht bloß für sich selbst, sondern, wie Gott, für die Welt da ist; und daß demgemäß das wahre Wohl für ihn nicht im persönlichen Wohlbehagen, sondern im Wohl des Ganzen, im Wohl der anderen, in der Liebe besteht.

Nicht selten verkündet Tolstoi seine Lehre von der Liebe mit Wendungen, als sei sie die ihm speziell gewordene Offenbarung, seine Offenbarung. In der Tat ist sie der Kern und Höhepunkt seiner Lehre, und das Recht, diese kurzweg als Liebeslehre zu bezeichnen, unbestreitbar. Machen doch die bisher vorgetragenen Gedankenkomplexe den Eindruck, zyklopische Ansätze zu Fundamentmauern zu sein, die erst durch die Beziehung auf diesen krönenden Aufbau innere Bindung und Deutung, Einheit und Gewalt gewinnen. Auch das wird man verstehen können, daß Tolstoi im Rückblick auf die Führungen und auf die Irrwege

seines Lebens eine besondere Beziehung gerade auf dieses Ziel hin erkennen mochte. Schon als Kind von dem leidenschaftlichen Verlangen beherrscht, zu lieben und geliebt zu werden, war der werdende Jüngling und reifende Mann unter den Einwirkungen erst einer verkehrten Erziehung zum homme comme il faut, dann unter den Reizungen und Gewöhnungen des Kavalierlebens den Trübungen jener reichen Gemütsbegabung und ihrer Verkehrung ins Tierische unterlegen, ohne daß die Unterhöhlung des Innenlebens durch frühe Skepsis dem Erstarken des Gewissenseinspruchs Raum gegeben hätte. Er hat in diesen Zeiten tiefe Schlammsümpfe durchwatet. Das bezeugen nicht bloß die harten Selbstanklagen seiner „Beichte" — vom Licht der gewonnenen Höhe aus erscheinen dem Zurückblickenden die Schatten der durchwanderten Niederung naturgemäß viel nächtlicher; und man kann der fast allgemeinen Ansicht, daß in diesen Selbstanklagen ein gut Teil Übertreibung stecke, nicht unrecht geben. Aber auch an anderweiten gelegentlichen Zeichen fehlt es in den Schriften des Mannes nicht. Details zu sammeln und zu häufen würde Sache eines fragwürdigen Geschmacks sein. Ich begnüge mich, auf zwei an sich auffällige und bedeutsame Tatsachen hinzuweisen. Die eine die häßliche, einer rein gebliebenen Männlichkeit fremde Verachtung des weiblichen Geschlechts, die gerade auch edel angelegten und überaus sympathisch dargestellten Frauengestalten jäh und den Leser verletzend die (von Schopenhauer übernommene) Signatur anheftet, daß das Weib gegen die Übermacht seiner Sinnenlust schlechterdings hilflos sei [1]). Die andere das seltsame Gegenbild der Forderung einer Keuschheit, die durch gänzliche Enthaltung die Erde von der Menschheit reinigen soll — eine Anschauung, die Tolstoi allerdings (in der „Kreutzersonate") mit gutem Bedacht einem geistig Anormalen in den Mund legt. Anderseits aber liegt ebenso klar zutage, daß auch unter dem Schutt jener Jahre der Unstete das Ideal reiner Liebe seiner Seele niemals entschwunden, sondern, zunächst vom Gefühl der Manneswürde erweckt und wachgehalten, im stillen erstarkt ist

1) Vgl. z. B. Krieg und Frieden R II, S. 51 ff. Anna Karenina I, S. 175 ff.

und den Kampf wider alle jene Trübungen aufgenommen und bis zur völligen Niederwerfung des Gegners durchgeführt hat. Schon in den großen Romanen fehlen neben den düstern Bildern von der dämonischen Macht des Eros, die auch edlere Naturen in Fesseln schlägt, nicht die gegenbildlichen Lichtgestalten, die lauter und des geraden Weges gewiß in selbstvergessender Liebesübung Frieden haben und Glück verbreiten [1]). Der Härte des Losringens, der Anspannung der Kampfesarbeit, über dem in der Tiefe des reichen Gemütes quellenden lauteren Strom die Eis- und Schmutzkruste hinwegzubrechen, der Stärkung in diesem Kampfe durch die stete Beobachtung der zerstörenden Gewalt selbstischer und der aufbauenden Gewalt selbstloser Liebe verdanken wir es, daß die Liebeslehre Tolstois, unter Ausmerzung der erotischen Beimischungen in den dazwischenliegenden Gestaltungen des Mittelalters und der Romantik, sich so licht und hell emporhebt, wie die Agape des Neuen Testaments aus den umgebenden Dünsten.

Die Liebe, lehrt Tolstoi, gibt dem Leben einen Sinn, denn sie selber stammt aus dem Urquell des Lebens. Schon in den frühesten Lebensregungen des Kindes bekundet sie sich als angeborene Mitgabe. Dort in der Form der Bevorzugung. Das Kind liebt den einen, den andern nicht. Die Form ist unvollkommen, aber auf Ausbildung angelegt. Das zeigt die liebreiche Grundstimmung des in Reinheit heranwachsenden Kindes. Die Mißbildungen stammen aus dem Mangel an Erkenntnis in seinen Umgebungen. Wo die Erkenntnis fehlt, fehlt selbst die Möglichkeit, die Liebe zu verstehen. Sie ist dann beim Erwachsenen nicht Offenbarung des Lebens selber, sondern nur eine von den tausend Stimmungen, die in die Existenz des Menschen eintreten, unabhängig von der Leitung des vernünftigen Willens; nicht selten als unbehaglich und quälend empfunden. Mag aber dem Menschen, in dessen Dunkel die Erkenntnis hineinleuchtet, zunächst zumute sein wie der Eule, wenn die Sonne aufgeht:

---

1) Vgl. Anna Karenina R I, S. 298 ff. II, 79 ff. — Vgl. schon: Die Kosaken (1856) L I, 4, S. 240 ff.

die sieghafte Gewalt der Erkenntnis öffnet die Augen zu kraftvollem Anschauen und Verständnis für die Ausströmung der Liebe aus dem Urquell des Lebens und somit auch für ihr wahres Wesen. Ist das Leben ein Gut, ja das beste Gut, wie kann der Urquell, aus dem dieses Gut so reich in die Welt strömt, anders gedacht werden, als unendliche Güte, als Liebe? Erst wenn wir in dem unendlichen Urgrund zugleich den Urquell der Liebe erkannt haben, wird er für uns Gott. Es liegt auf der nämlichen Linie, wenn Jesus den „Urstoff" als „Vater" anredet. Als Gefühl in unsere innere Erfahrung eingetreten, fällt diese Liebe aus Gott dem Gebiet zu, das durch die Erkenntnis der höheren Vernunft im Menschen übereignet wird; mit dem Gottesgefühl selbst zusammengewachsen, deutet sie den Gotteswillen und findet ohne Schwanken den Weg, den sie einzuschlagen hat, um ihre Herkunft und ihren Anteil am Wesen Gottes zu offenbaren. Die erkenntnislose Liebe erschöpft sich in Forderungen; sie will allezeit die andern unter ihre selbstischen Zwecke beugen und diesen dienstbar machen; sie ist nicht göttlich, sondern widergöttlich. Die von der Erkenntnis getragene Liebe fordert nichts für sich, sie gibt und dient. Denn nicht der „Kampf ums Dasein", mit welcher Losung die tierische Persönlichkeit im Menschen ihre zerstörenden Mächte zusammenfaßt, sondern der Dienst aller gegen alle hält die Welt Gottes zusammen. Durch das göttliche Licht erkennt Liebe, daß das Böse niemals durch Gewalt, sondern immer nur durch das Gute wirklich überwunden werden kann; darum widerstrebt sie auch der Gewalt nicht, sondern duldet und wirkt, so viel ihr zu wirken gegeben ist. Aus stillen, verborgenen Anfängen hebt sie sich zum Ideal empor. Wie beim Kinde bleibt sie Bevorzugung, aber sie ist jetzt Bevorzugung der anderen vor sich selber. Sie weiß, daß es zu ihrem Wesen gehört, im Tun des Guten sich selbst zu opfern [1]).

---

1) Leben, S. 192 ff. 171 f. 150 ff. Lebensstufen L I, 1, S. 89. Ev., S. 182 (Joh. 17, 26). 199 (1 Joh. 3, 16). 200 (1 Joh. 4, 10). Gedanken über Gott, S. 99. 81. Sinn des Lebens, S. 66. 68. 75. Mein Glaube, S. 25 f. Leben, S. 126. 147 f. 149 f. 163. 168 ff.

Indem durch diese Wendung zum Tun der Liebe die Frage nach dem Sinn des Lebens, dem Tod und Übel nichts anhaben können, ihre volle Beantwortung gefunden, sind damit für Tolstoi alle weiteren Fragen zugleich gelöst, auf die ein Denken, das sich um jenen Sinn nicht kümmert, die Antwort schuldig blieb. Hinweggetan ist die Frage um das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. Religion ist Sittlichkeit und Sittlichkeit ist Religion, keines von beiden kann ohne das andere als wirklich bestehend gedacht werden. Die Tätigkeit der Liebe ist die Erscheinung des Wesens Gottes in der Menschheit. Der Gleichung „Gott im Menschen = Erkenntnis des Lebens" gesellt sich die andere „Gott im Menschen = Liebe im Menschen" [1]). Gelöst aus der Fessel des Wahns, im persönlichen Wohl das Ziel menschlichen Strebens zu erblicken; herausgerissen aus den Sinnlosigkeiten des falschen Scheines, der Eitelkeit, der Begehrlichkeit, der Ruhmbegier, soll der Mensch, der durch den Geist Sohn Gottes ist, in schlichter Sicherheit der Selbstbindung an den innerlich aufgenommenen Gotteswillen in jedem Augenblick als das Selbstverständliche das tun, was der Liebe gemäß ist. Das gibt die volle Höhe des in sich ruhenden Empfindens vom Sinn des Lebens: ein gestilltes Leben, wie das der Pflanze im Licht [2]). Aus den Täuschungen des falschen und nichtigen Wohlseins, in dem die tierische Persönlichkeit das Ziel ihres Strebens zu finden meint, ersteht die lichtvolle Gestalt des wahren Wohls, auf die das Leben angelegt ist, und von der es seinen Sinn gewinnt. Nicht einen Sinn zerstörenden Leides und Überdrusses, sondern der höchsten und reinen Freude, die durch nichts gestört oder vernichtet werden kann, die, weil sie im Guten wurzelt, auch an der Schönheit reinen Genuß hat. Und wie das Licht, das sich so über das Leben ergießt, einfach ist, so weist es über alle Verrenkungskünste und raffinierten Versuche, es auf den Pfaden der Sinnlosigkeit zu finden, auch die allereinfachsten und sichersten Wege, es

---

1) Leben, S. 261. Gedanken über Gott, S. 91. Religion u. Moral 1895.

2) Leben, S. 167 usw. Sinn des Lebens, S. 55 f. Gedanken über Gott, S. 84. Was ist Religion? S. 48 ff.

zu behaupten und immer neues und echtes Wohlsein darin zu gewinnen: Arbeit, Verkehr mit der Natur, Familienleben, liebevolle Gemeinschaft mit allen Menschen [1]). Denn wie das wahre Wohlsein des einzelnen, so wird auch nur durch die Liebe die volle Befriedigung des Bedürfens nach Gemeinschaft hergestellt [2]). Muß das egoistische Streben nach dem Eigenwohl, um sich gegen die ihm notwendig entspringenden Störungen zu schützen, Einrichtungen treffen — Gerichte, Staatenbildung, Krieg und Heer und die Verkehrung der ewigen Bestimmung der Kirche in den Schutz der Privilegierten —, so sind diese Einrichtungen nach Ursprung und Zweck nur eine Multiplikation des Sinnlosen: 0×0 ist eben auch Null. Wie denn tatsächlich an allen die Wirkung des Gegenteils hängt und durch weite Erfahrung bezeugt wird. Gerichtsstrafen vermehren das Böse, Staatszwang die Zuchtlosigkeit, Kirchenzwang den Unglauben. Dieser stetigen Vermehrung des Bösen stellt die Erkenntnis die stete Vermehrung des Guten als Lebensaufgabe gegenüber [3]). Sie bedarf aller jener grausamen und harten Sicherungsanstalten nicht. Sie ist selber der Friede. So knüpft sich für Tolstoi an sein Evangelium von der Liebe in neuer Gestalt das große altprophetische Bild des Weltfriedens, der von der Liebe Gottes getragen das freie Leben in der Gemeinschaft ohne Schutz- und Gewaltmittel ordnet. Und wie er auch in der völligen Diesseitigkeit dieses Bildes den alttestamentlichen Vorbildern folgt, so erwartet er von der Aufnahme und Ausbreitung seiner Lehre den nahen Eintritt dieses seligen Zustandes [4]).

Auf der Hand liegt, wie schwer die Entwertung des Persönlichen, die in der pantheistischen Grundlage der Tolstoischen Gedankenwelt liegt, gerade der Krönung durch die Lehre von der Liebe aufliegen muß. Das Losreißen und Abwerfen des persönlichen Elements vom Begriff des in der Liebe sich offenbarenden

1) Sinn des Lebens LF, S. 49. 57. 62. 69. 70 f. 4. 16. Mein Glaube L II, 4, S. 255 ff.

2) Ev., S. 199 (1 Joh. 3, 16). 182 (Joh. 17, 26).

3) Mein Glaube, S. 60 ff. 64. 70 usw. Sinn des Lebens, S. 65 u. ö.

4) Mein Glaube, S. 150 ff. Sinn des Lebens, S. 2. 5 usw.

wahren Lebens stellt sich außerhalb der Erfahrung, auf die doch gerade Tolstoi am wenigsten verzichten kann. Es hindert ihn, in der Einheit der Persönlichkeit die Möglichkeit der Werte zu erkennen, die dem Leben des Individuums wesenhaften Inhalt geben. Es macht ihn bei aller Anlage für historische Anschauung zum Verächter der Geschichte; es macht ihn zum Feinde der Kultur. Es hält ihn — wie hoch er Luther im übrigen schätzt — in fremder Ferne von dessen Grundanschauung, daß der Glaube, zu fassen als das unbedingte persönliche Vertrauen zu Gott [1]), in dem einheitlichen Personleben des Menschen als eine Kraft Gottes einsetzt, nicht die Persönlichkeit zu verneinen, sondern sie von der Wurzel aus umzugestalten. In bewußter Freiheit von der Welt soll sie sowohl die Tapferkeit und den kühnen Trotz, als die Dienst- und Opferwilligkeit des neuen Menschen ans Licht bringen, der vor Gott wohlgefällig, den Menschen wert und der Welt nütze ist. Ja jene Zerreißung des Menschen widerstrebt der vollen Durchführung des Begriffs der Liebe selbst. Ist sie das Leben Gottes im Menschen, so ist sie, da sie ja in allen ist oder doch sein soll, im letzten Ende Selbstliebe Gottes. Erst das Verhältnis von Person zu Person gibt ihr den vollen Eigenwert, in dem sie Tolstoi erschaut und preist.

Nicht als wenn Tolstoi das nicht selbst gesehen hätte. Er sucht nach einer Vermittlung und findet diese im Begriff der Individualität. Er wehrt die Meinung ab, als wolle er die „tierische Persönlichkeit" ganz außerhalb der Idee des Lebens stehen lassen. Sie hat die Bedeutung, dem wahren Leben Speise und Werkzeuge zu gewähren: ihre Unterwerfung unter das wahre Leben ist ihre Aufgabe. So kommt die Individualität zustande, indem das höhere Gottesleben alle Lebensbeziehungen des Menschen in dessen Ich zusammenfaßt [2]). (Man wird inne, daß Tol-

---

1) Vgl. dagegen Tolstoi, Was ist Religion? S. 29: „Der Glaube ist weder Hoffnung, noch ist er Vertrauen, sondern er ist das Bewußtsein des Menschen von seiner Stellung im Weltall, welche ihn zu gewissen Handlungen verpflichtet."

2) Leben, S. 136 ff. 193 f. 202 (vgl. oben S. 571, Anm. 3). Ev., S. 115 (Joh. 7, 38).

stois Begriff der „Individualität" näher an das herankommt, was wir Persönlichkeit nennen, als seine eigene Verwendung dieses letzteren Begriffes für die Gesamtäußerungen des animalischen Lebens.) Wie freilich jene Unterwerfung zustande kommen soll, ohne daß in der sogenannten tierischen Persönlichkeit nicht bloß Anlagen der Möglichkeit, sondern auch der Fähigkeit und Willigkeit für die Unterwerfung vorhanden wären, darüber schweigt Tolstoi. Aber das leistet ihm die Vermittlung, die große Spannung lösen zu helfen, die sein grüblerisches Denken von Anfang an geweckt und dann rastlos umhergetrieben hat: die Frage über den Tod und sein Verhältnis zum Leben. Der Tod kann für den Menschen nichts Bedrückendes haben. Das Leben, als Leben Gottes in der Menschheit, lebt weiter, nach wie vor, unberührt von Raum und Zeit, von den Schranken der Endlichkeit. Muß doch der Mensch selbst schon in der Beobachtung des stetigen Stoffwechsels in seiner Körperlichkeit gewahr werden, daß es sich um fortwährende Veränderung der Hüllen eines Beständigen handelt. Offen bleibt allerdings die Frage: Ist dies Beständige nur eben das allgemeine Leben Gottes? Geht nur dieses in die neue Hülle ein, nachdem der Tod die alte beseitigt hat? Ergreifend ist die Zartheit und Tiefe in Tolstois Ausführung über die Erinnerung an geliebte Tote. Solche Erinnerung ist ja nicht bloß innerliche Reproduktion der äußeren Züge ihres Bildes, sondern die Einwirkung, die er, der Bruder, der Freund, auf mich geübt, ist geblieben, ja noch inniger, bindender geworden, als sie während seines Lebens war: „Ich sehe nicht mehr, daß ein Mensch mich festhält; aber ich fühle mit meinem innersten Wesen, daß er mich noch immer ebenso festhält; daß er also existiert." Also auch durch den Tod ist die Individualität nicht aufgehoben; sie ist unzerstörbar [1]). Tolstoi hat nach seiner Art auch diesen Gedanken noch weiter verfolgt, bis zu der öfter ausgesprochenen Folgerung, daß nicht bloß der Bestand der Individualität über den Tod hinaus, sondern auch die Präexistenz ihrer Besonderheit als denknotwendig sich darstelle; über die Geburt des Men-

1) Leben, S. 205 ff. 192 f. 196.

schen hinauf reiche das Dasein der Individualität in die zeit- und raumlose Unendlichkeit und werde mit dem Kinde zur Welt geboren [1]). Wobei freilich der Widerspruch ungelöst bleibt, in dem dies Denkpostulat mit der Bedeutung steht, die er selbst der Unterwerfung der tierischen Persönlichkeit, also dem irdischen Werden in Raum und Zeit für die Ernährung und Betätigung, also doch auch für die Gestaltung der Individualität zuerkannt hat. Über Antinomien nicht bloß zwischen diesen beiden Positionen, sondern auch zwischen anderen und wesentlichen Grundzügen seiner Gesamttheorie einerseits und der gefühlsmäßigen Gewißheit, die immer wieder dagegen hervorbricht, ist Tolstoi nie völlig hinausgekommen. Die Klärung des Apostels Paulus, der mit seiner Lieblingsformel „in Christus" für die Hereinziehung der lebenden Sterblichen und ihrer Gemeinschaft in den Wirkungsbereich der Gotteskräfte den Blick ausschließlich auf den Einen Herrn richtet, zugleich aber für das Fortleben der einzelnen Individualitäten, nachdem Christus „in ihnen Gestalt gewonnen" hat und ihr Erdenlauf vollendet ist, die Wendung „mit Christus" in Gebrauch hält, ist Tolstoi fremd geblieben [2]). Die Erzählung „Der Herr und sein Knecht" (1895) schließt er nach seinem Bericht von dem friedlichen, gelassenen Sterben des Knechtes mit den Worten: „Ob ihm besser oder schlechter dort ist, wo er nach diesem wirklichen Tode erwacht ist? Ob er enttäuscht worden, oder gefunden hat, was er erwartet hat? Das werden wir jeder ja bald erfahren [3])." Aber in einem ist er sich konstant geblieben. In der Gewißheit, daß der Tod selber zu dem Nichts gehöre, in das ein sinnloses Leben mündet, dem wahren Leben aber nichts antun könne; und daß er nur dem, der den Sinn des Lebens nicht erfaßt hat, etwas zu sein scheinen und Furcht erwecken kann. „Menschen, die den Tod fürchten, fürchten ihn deshalb, weil er ihnen als Leere

---

1) Leben, S. 192ff. 198f. 204. 222. 226 u. ö. Vgl. auch schon Lebensstufen (1852) L I, 1, S. 292.

2) 1 Thess. 4, 17. 2 Kor. 4, 14; 13, 4. Röm. 6, 8. Phil. 1, 23.

3) Herr und Knecht L I, 7, S. 306. Mein Glaube, S. 211f. 216. Gedanken über Gott, S. 1 2f. Sinn des Lebens, S. 78.

und Finsternis erscheint; aber die Leere und Finsternis sehen sie, weil sie das Leben nicht sehen [1])."

Daß die Lehre Tolstois, wie sie sich in seinen Lehrschriften Gestalt gegeben, nicht ohne das Christentum hätte werden können, was sie ist, liegt deutlich vor Augen. Er selbst berichtet, wie der Impuls, der ihn zu dieser Gestaltung getrieben, sich an den Glauben seiner Kindheit geknüpft. Und deutlicher noch zeigt die Gestalt selbst ihre Beeinflussung namentlich durch die Bergpredigt und die Johanneischen Schriften. In der erhabenen Überschau, mit der Johannes seine Gesamtmeditation über Leben und Lehre Jesu um einige wenige Hauptpunkte zusammenschließt, findet Tolstoi die Pfeiler für seinen Aufbau. Die johanneischen Begriffsbezeichnungen nicht bloß der Liebe, sondern auch des Lebens, des Lichtes, des Geistes, der Wahrheit, des Erkennens erscheinen bei Tolstoi sämtlich wieder, und zwar mit nachdrücklicher Wertung; allerdings alle auch in eigenartiger Bearbeitung und Ausführung. Seine volkstümliche „Darlegung des Evangeliums" legt als Text das wenig verkürzte Johannesevangelium zugrunde, flicht die für Tolstoi wesentlichsten Stücke der Synoptiker an geeigneten Stellen ein und stellt den ersten Johannesbrief an den Schluß. Aus diesen und anderen Beobachtungen erhebt sich eine Frage, die ein näheres Eingehen schon deshalb fordert, weil ihre Beantwortung in der Regel zu hastig und wie etwas Selbstverständliches nebenher erledigt wird. Nicht die persönliche und inquisitorische Frage, ob Tolstoi als Christ zu bezeichnen sei. Er hat sich als Christ mannhaft und frei bekannt; hat dies Bekenntnis mit dem Spott seiner Standesgenossen, der Feindseligkeit der Obersten seines Volkes, der Geringschätzung vieler ansehnlicher und von ihm selbst wertgeschätzter Männer unter den Gebildeten und Gelehrten innerhalb und außerhalb Rußlands ohne Wanken entgolten. Er hat sein Leben in der tätigen Nachfolge des Le-

1) Leben, S. 186. 206. (Von den 250 Seiten dieser vornehmsten Lehrschrift Tolstois sind 50 den Argumentationen gegen den „Aberglauben des Todes" gewidmet.) Sinn des Lebens, S. 45. 62.

bens Jesu verzehrt. Er hat, als die Oberen, um ihn einzuschüchtern und stumm zu machen, seine Anhänger mit Schikanen aller Art und Strafmandaten quälten, ihnen nicht bloß mit Mannesmut das Häßliche dieses Verfahrens verwiesen, sondern mit dem Mute Jesu die Strafe für sein Haupt als das des allein schuldigen Urhebers gefordert. Er hat trotz der Klarheit, für seine Überzeugungen in keiner der bestehenden christlichen Kirchen Raum zu finden, nicht vom Thron übermenschlicher Hoffart aus das Christentum selbst mit Haß übergossen, sondern in männlicher Gelassenheit seinen Platz neben dem einsamen Bekenner genommen, der neben Jesu am Kreuz hing [1]). Ein solcher Mann hatte und hat ein Recht, mit einfacher Rückgabe der Frage: Bist du ein Christ? den Inquirenten am Gewissen zu fassen. — Vielmehr es handelt sich um die objektive, rein geschichtliche Frage über das Verhältnis der Lehre Tolstois als geschichtlicher Größe zur Christenlehre als geschichtlicher Größe. Wenn wir von einer Lehre Tolstois reden, geschieht's in dem Sinne, wie wir von einer Lehre Augustins, Thomas', Luthers, Calvins, Schleiermachers reden? in dem Sinne nämlich, daß kein großer Kirchenlehrer auftritt, der nicht in seiner Weise die Entwicklung der Kirchenlehre durch Umbauten, Ergänzungen, Reinigung und Vertiefung voranführte, immer aber mit dem bewußten Willen, auch mit seinen Neuerungen sich in die Entfaltung der Christenlehre selbst einzugliedern? Oder ist das Eigentümliche, das dem Inhalt der „Lehre Tolstois" trotz aller Anlehnungen und auch wirklicher Gemeinsamkeiten mit Christlichem doch sein eigenes Gepräge gibt, ihr so wesenhaft und bedeutsam aufgedrückt, daß man die Bezeichnung im striktesten Sinne nehmen muß?

Tolstoi würde diese letztere Frage ohne weiteres verneint haben. Aber diese Verneinung würde nicht bloß seiner Selbstverleugnung in allen Dingen, die Ansehen, Ruhm, Herrschaft betreffen, entsprungen sein. Sondern seine große Wahrhaftigkeit läßt ihm nicht zu, über den Sachgrund eine Hülle zu decken, der die

---

1) Brief an die Minister des Innern und der Justiz. (Abgedruckt als Anhang zu der Flugschrift: Was ist Religion?) LF, S. 107 ff. Mein Glaube, S. 9. 11 f. Antwort an den Synod (vgl. o. S. 571, Anm. 1), S. 79 ff.

Verneinung trägt. Er liegt in seiner Grundstellung zur Sache selbst. Nicht müde wird er, reihenweise die großen Weisen des Altertums — Laotse, Buddha, Salomo (Koheleth), Epiktet, Mark Aurel — und die Stifter der indischen, chinesischen, ägyptischen, jüdischen Religionen zum Zeugnis zu versammeln, daß die Hauptsätze seiner Lehre die nämlichen sind, die überall, wo lebendige Religion in der Welt war, in größerer oder geringerer Klarheit und mit weniger oder mehr Zusätzen verkündet worden sind [1]). Daß er unter ihnen sich am liebsten an die Formulierungen Jesu gehalten, beruhte, wie er selbst bemerkt, darauf, daß diese ihm von Kind auf durch Erziehung und Umgebung die vertrautesten waren, auch als reinster Ausdruck jener Grundwahrheiten erschienen. Aber ihre Autorität ruht nicht auf der Offenbarung Christi als solcher, sondern auf dem Inhalt jener alten Wahrheiten selbst, unter deren Zeugen Jesus in die Welt getreten ist. Man sieht, Tolstoi nimmt seine Stellung auf dem durch den englischen Deismus hergestellten Boden der Normalreligion, die der menschlichen Vernunft angeboren, sich in wenigen normativen Sätzen zum Ausdruck bringen lasse. Er hat die von Herbert von Cherbury gegebene Formulierung dieser Grundwahrheiten nicht übernommen, aber unter dem Einfluß seiner Rousseaustudien ihren religiösen Charakter, die Beziehung auf Gott, gegenüber der inzwischen eingetretenen Neigung, sie als bloße Moralgrundsätze ganz auf sich selbst zu stellen, mit Ernst aufrecht erhalten. Er wird auch nicht müde, bei den verschiedensten Anlässen darauf hinzuweisen, wie gerade in dieser Beziehung auf Gott die vornehmste der Grundwahrheiten, die Gleichheit aller Menschen vor Gott, ihre eigenste Stütze habe [2]). Es ist die vom Deismus erträumte „Menschheitsreligion ohne Dogmen und Mystik", die er anstrebt. Das zeigt die unmittelbare Beziehung seiner Lebenslehre auf den Urquell, Gott; es zeigt sich ebenso in seiner Anschauung von der relativen Gleichberechtigung aller geistigen Religionen als derjenigen Synthesen der göttlichen Erkenntnis mit der aufnehmen-

---

1) Beichte, S. 57—65. Leben, S. 142. Mein Glaube, S. 174 u. o.
2) Was ist Religion? S. 16 u. ö.

den Vernunft, die der jedesmaligen Entwicklungsstufe der betreffenden Völker entsprach. Schon im Jahre 1855 hat ihn die Idee, eine diesen Voraussetzungen angemessene „Menschheitsreligion" herzustellen, mit großer Begeisterung beschäftigt, und daß er die deistische Stellung auch dem Christentum gegenüber bis zuletzt festgehalten, zeigt ein Brief aus dem Jahr vor seinem Tode 1909 [1]).

Daß bei aller warmherzigen und tiefen Ehrerbietung für den Menschen Jesus und sein für alle Bekenner der Menschheitsreligion gültiges Vorbild doch die Person Christi in Tolstois Lehre nicht die zentrale und schlechterdings das Ganze beherrschende Stellung einnehmen konnte, die die Christenlehre von den apostolischen Anfängen an ihr zugewiesen und immer wird zuweisen müssen, ist eine notwendige Folge der oben vorgeführten Stellungnahme des Mannes. Mit Vorliebe gebraucht er für Jesus die Bezeichnung „Menschensohn". Für ihn, den von historischen Bindungen der Exegese nicht Geplagten, wird diese vielumstrittene Selbstbezeichnung Jesu zum Mittel, das ihm Widerstrebende in der Wendung: Person Christi, und damit zugleich das persönliche Element selbst aus der Lehre Jesu auszuscheiden. „Die Lehre Christi ist die Lehre von dem Menschensohn, der mit allen Menschen identisch ist. . . . Der Menschensohn ist das Licht in uns, das wir erhöhen sollen. Geschieht dies, so haben wir dann die Verheißung Christi, zu erkennen, daß er nichts Persönliches von sich aussage. . . . Der Wille des Vaters des Lebens ist das Leben selbst; nicht das des einzelnen Menschen, sondern des Menschensohnes, der in den Menschen lebt. Christus stellt dem persönlichen Leben nicht das Leben im Jenseits gegenüber, sondern das allgemeine Leben der ganzen Menschheit: das Leben des Menschensohnes [2])." Und wie in dieser Einzelbeziehung, läuft die „kurze Darstellung des Evangeliums" durchweg auf eine Paraphrase der Evangelien hinaus, deren Gewaltsamkeiten,

1) Beichte, S. 85. Was ist Religion? S. 14. 73. Birukof, Leo Tolstois Biographie und Memoiren 1906, S. 251. Hagberg-Wright N I, S. 47.

2) Mein Glaube, S. 171 ff. 195. 210. Ev., S. 38 (Joh. 1, 51 f.). 54 (Joh. 3, 14—17) 154 (Matth. 22, 43).

Zufügungen, Einflechtungen und Streichungen der Willkür der kirchlichen Exegese, der der Prozeß gemacht werden soll, nichts nachgeben und Tolstois spezifisches Eigentum sind. Wie er denn auch kein Hehl daraus macht, im Evangelium nachträglich die Bestätigung dessen gesucht und gefunden zu haben, was er schon vorher für sich gefunden [1]). Von vornherein wird der Text vereinfacht durch Streichung der Verse, „die sich beziehen auf die Empfängnis und Geburt Jesu, auf Geburt und Gefangenschaft des Täufers, auf Jesu Stammbaum und Flucht nach Ägypten, auf die Wunder in Kana und Kapernaum, die Austreibung der Teufel, das Wandeln auf dem Meer, das Verdorren des Feigenbaumes, die Heilung der Kranken, auf die Auferstehung Jesu und die in seinem Leben erfüllten Prophezeiungen". Denn „sie enthalten keine Lehre und schildern lediglich Ereignisse, die sich vor, während und nach der Zeit der Predigt Jesu zutrugen, würden also die Darstellung nur verwickeln und belasten" [2]). Es genüge, im einzelnen an zwei Proben zu zeigen, was durch das ganze Büchlein hin fast von Vers zu Vers beobachtet werden kann: daß der Text nicht als bestimmende Grundlage einer Darstellung der Lehre Christi, sondern als Anknüpfungspunkt für die Einschärfung der Lehre Tolstois in Betracht kommt. Die Wiedergabe von Joh. 1, 1 wird zur kurzen Summe der theologischen Spekulation des Auslegers: „Im Allgrunde und Allbeginn ward die Erkenntnis des Lebens. Die Erkenntnis des Lebens ward an Gottes Statt. Die Erkenntnis des Lebens ist Gott." Die Steigerung, mit der er auf ethischem Gebiet die Forderung Jesu, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, durch seine Forderung überbietet, den Nächsten mehr zu lieben, als sich selbst, bekundet sich unter anderem schon in der Wiedergabe der betreffenden Stelle Matth. 22, 39: „Daß man seinen Nächsten liebe angesichts dessen, daß eben derselbe Herr (Gott) in ihm ist." Während zugleich, gerade auch in der Liebeslehre Tolstois, es als ein wesentlicher Mangel empfunden werden muß, daß er den Weg

---

1) Beichte, S. 99.

2) Ev., S. 9. Vgl. Was ist Religion? S. 23.

verläßt, auf den ihn der johanneische Vorgang weisen mußte, die Tiefe und Kraft dieser Lehre mit dem nicht bloß vorbildlichen, sondern das Gemüt überwältigenden Liebeswirken Christi in innige Verbindung zu setzen. Was Johannes als fortwirkende Tatsache einführt, ist bei Tolstoi auf eine Verkündigung zusammengeschmolzen [1]). Was an sich überrascht, wird dann verständlich: in der Lehre eines Schriftstellers, der in seinen Dramen, Romanen und Erzählungen einen so unerbittlichen Scharfblick für die Verkettung von Sünde, Schuld und Verderben bekundet, der in seinen Selbstanklagen die durchlebten Qualen ebenso schonungslos in die nämliche Verkettung eingliedert [2]), den an die Person Christi geknüpften Erlösungsglauben der Christenlehre ganz ausgefallen zu sehen. Nicht als ob Tolstoi auf Wort und Sache der Erlösung verzichtete, wiewohl er selten genug davon spricht. Aber seine Lehre bewegt sich um das Leben Gottes in uns; das gibt ihr eine Einschränkung des Horizonts: im Lichte dieser neuen Gotteswelt verschwinden die Schatten der Sünde, die dahinter lagern, kommen höchstens als „Täuschungen" oder „Irrungen" in Betracht. Wo vom Leben die Rede ist, hat das Böse keine Stelle; es existiert nicht für den Gottgeist; wer das Leben im Geist nicht findet, hat überhaupt nicht Leben. „An den Geist glauben heißt Werke des Lebens schaffen; nicht glauben heißt die Werke des Bösen schaffen; das Gute ist das Leben, das Böse ist der Tod [3])." (Die Folgerung des sogenannten Anéantismus, die das Gericht über die Bösen ausschließt, finde ich bei Tolstoi nirgends direkt ausgesprochen; aber sie liegt implicite in vielen seiner Äußerungen.) Wie wir durch die Erkenntnis des Lebens wissen, daß wir Hilfe von außen nicht zu erwarten haben, so liegt auch an uns die Erlösung: sie ist Lösung des Lichtes in uns von der Finsternis der Welt; Selbsterlösung. Es ist ein Widersinn, zu behaupten, daß die Weisungen des Lebens, die Jesus mit so großem Nachdruck gegeben, den Menschen Unmög-

1) Ev., S. 30 (Joh. 1, 1). 153 (Matth. 22, 39). 199 (1 Joh. 3, 14—16).

2) Beichte, S. 99—102. 16.

3) Ev., S. 51. 83. 57 (zu Matth. 13, 33). 88 (zu Matth. 10, 28). Sinn des Lebens, S. 74.

liches auferlegen. Die Selbsterlösung ist nicht nur möglich, sondern sogar notwendig [1]). Jesus ist nicht Erlöser, aber ein hervorragendstes Beispiel dieser Selbsterlösung und ihr Verkündiger. Auch für eine Selbsterlösung Gottes hat diese Gedankenwelt Raum [2]); aber von der seither gangbar gewordenen und durch die Lande getragenen Phrase, daß wir Gott zu erlösen haben, findet sich bei Tolstoi keine Spur. — Mit dem Schwergewicht innerlichsten Eindrucks macht sich die Eigenart der Lehre Tolstois wenigstens dem protestantischen Empfinden darin spürbar, daß seine Unterschätzung der Persönlichkeit auch im Leben des Erlösten ihn von dem Niveau des Evangeliums herabgleiten läßt auf das alttestamentliche der Gesetzlichkeit. Die Richtung nach diesem Gedankenziel deutet schon seine Reduktion alles Normativen in der Religion auf die Lehre an. In der Einwirkung der Stoa wird es liegen, wenn er gelegentlich den Willen Gottes, der das wahre Leben trägt und beherrscht, nicht undeutlich mit dem „Weltgesetz" identifiziert [3]). Noch näher schreitet es zur Sache, wenn er mit mehr eifriger als haltbarer Exegese sich bemüht, die Scheidung des ewigen und unverbrüchlichen Gesetzes Gottes von dem geschriebenen Mosesgesetz im Neuen Testament und speziell in der Lehre Jesu bis zum streng durchgeführten Gegensatz zu schärfen. Schließlich läßt er's uns auch hier an der Mitteilung eines eigenen Erlebnisses nicht fehlen, das ihn seiner Sache gewiß gemacht habe [4]). — Nicht aus der lex naturae nimmt er, wie die meisten, die „fünf Gebote", die die Regel des wahren Lebens zu bilden haben und mit andauerndem Eifer von ihm eingeschärft werden; auch nicht aus dem Alten Testament, von dessen Dekalog sie schon durch die Fünfzahl deutlich abgehoben sind; aber auch nicht, wie man erwarten sollte, aus seiner Lehre von der Liebe. Er entnimmt sie aus der Bergpredigt, und zwar aus dem Einzelausschnitt Matth. 5, 21—44 [5]),

1) Mein Glaube, S. 19 f. 157 ff. 164 f. 265 f.
2) Gedanken über Gott, S. 102.
3) Sinn des Lebens, S. 4 u. 5.
4) Mein Glaube, S. 76 ff. — 37. 39 ff.
5) Ev., S. 60. 63 ff. 89 (I „Zürnet nicht und seid im Frieden mit allen"

ohne im übrigen die Herauslösung gerade dieses Ausschnittes aus der Bergpredigt irgendwie zu begründen. Er nennt sie seine „Entdeckung“. Wer möchte gegen den Inhalt dieser Gebote etwas einwenden? Aber wer sieht nicht, daß mit diesen als Gesetz gewerteten Brocken der ganze Umfang der Lebensaufgaben gar nicht erschöpft sein kann? Daß schon in ihrer Heraushebung Gewalt mitwirken muß, um z. B. dem vierten Gebot einen Bezug auf Abstellung der Gerichte zu geben, von der der Text nichts sagt? Weder mit der Lehre Christi selbst stimmt dieser Gesetzeskodex, denn Jesus stellt, auch in der Bergpredigt, seinen Ruf ins Reich Gottes nicht auf ein gesetzliches „Du sollst“, sondern auf das „Selig seid ihr“ des Evangeliums; noch stimmt er mit der Christenlehre, nach der wir in Jesu nicht einen zweiten Moses, sondern den Erlöser haben. Den Erlöser, in dessen Person und Gemeinschaft unserer Persönlichkeit die Kraft wird, mit der Kindesgewißheit der Vergebung das Ideal der Vollkommenheit des Vaters (5, 48) vor Augen zu halten, und in Freiheit, nicht um des Gesetzes willen, auch das Schwere und für den Durchschnittsmenschen Unerhörte auf uns zu nehmen, was die Liebe dem Menschen an Aufgaben auf dem Wege der Vollkommenheit stellt. Auch wo die Anlehnung ans Neue Testament äußerlich am engsten scheint, sehen wir die innere Distanz bestehen. — Der Überblick auch nur der im Vorstehenden kurz vorgeführten Momente rechtfertigt die strikt wörtliche Auffassung der Bezeichnung: „Lehre Tolstois“.

Mit dieser Erkenntnis ist zugleich die landläufige und fast als selbstverständlich geltende Auffassung verneint, als ob mit den seit dem Jahre 1879 entstandenen Lehrschriften Tolstois die Nötigung eingetreten sei, zwei Tolstoi in einem und demselben Manne chronologisch zu unterscheiden; den plötzlich dem Christentum zugefallenen wenigstens in dieser religiösen Beziehung von

[Matth. 5, 21—24], II „Habt nicht euer Vergnügen an unzüchtiger Lust“ [V. 27 ff.], III „Schwört niemand irgend etwas“ [V. 33—37], IV „Widersteht auch dem Bösen nicht; laßt kein Gericht zu“ [V. 38 ff.], V „Macht keinen Unterschied nach Völkern, liebt die fremden wie das eigene“ [V. 43]). — Mein Glaube, S. 101 ff.

dem vorherigen zu sondern. Tolstoi läßt sich nicht zerschneiden. Was er wiederholt als das Ideal schon seines Knabenalters bezeichnet: die stete Selbstvervollkommnung sich als Aufgabe und Lebensziel zu setzen, hält er ebenso in seinen späten Schriften [1]) fest. Indem er die geschlossene Kraft, mit der er in den siebziger Jahren seine Wendung zur religiösen und sittlichen Konsolidierung vollzog, keineswegs in Abrede stellt, charakterisiert er sie doch als eine Anknüpfung an den Glauben seiner frühen Jugend, und hat bereits in den „Lebensstufen“ (1852) unter den fürs Leben bestimmenden Eindrücken der Knabenzeit fast an erster Stelle das heimliche Anschauen der rührenden und völligen Hingebung aufgeführt, mit der der wandernde Asket im verborgenen die Kettenlast enthüllt, die er durchs Land schleppt, und vor Gott sein Herz ausschüttet: nicht um Gott und die Grausamkeiten der Welt, sondern um sich selbst anzuklagen [2]). Daß auch in den Jahren seiner Irrwanderung Tolstoi nicht abgelassen hat, die Bibel zu lesen, zeigt der an Hiob und den Propheten geschliffene Glanz seiner Diktion und der außerordentliche Reichtum seiner Lehrschriften an tief und genau durchdachten Wendungen aller neutestamentlichen Schriften, namentlich auch der paulinischen; eine Bibelfestigkeit, die mit dem Studium von ein paar Jahren nicht erworben wird. Bereits vor dem Krimkriege hat er in sein Tagebuch die Worte geschrieben, deren Inhalt er selbst kurz resümiert: „In zwei Jahren intellektueller Arbeit habe ich die Wahrheit gefunden, daß das unsterbliche Leben etwas Wirkliches ist; daß die Liebe etwas Wirkliches ist; und daß man für andere leben muß, wenn man beständig glücklich sein will [3]).“ Bald darauf (1855) flammt ihm, wie oben bemerkt, die Idee auf, eine neue Religion für die ganze Menschheit zu stiften. Bereits im Jahre 1866 legt er dem schwer verwundeten Offizier in „Krieg und Frieden“ das Wort in den Mund: „Mitleid, Menschenliebe zu denen, die uns lieben, und auch zu denen, die uns hassen, Liebe zu Feinden sogar, jene Liebe, die der Herr

1) Beichte, S. 14. 22. Sinn des Lebens, S. 33. 35. 67 u. ö.
2) Beichte, S. 110. Lebensstufen L I, 1, S. 66 ff.
3) N I, 17.

auf Erden predigte — das ist's, warum mir das Leben leid ist; was mir bliebe, wenn ich leben würde [1])." Und in dem großen Roman, der seinen Lehrschriften zuletzt vorausgegangen war (Anna Karenina, beendigt 1876), hat er in dem Bilde des Gutsbesitzers Ljowin eine Gestalt geschaffen, die Zug um Zug den lebendigen Tolstoi veranschaulicht, mit seiner seltsamen Mischung von stillem Grübeln und widerspruchslustiger Disputiersucht, mit seiner Gemüts- und Gewissenszartheit und seinem Auflodern wider das Gemeine, und mit seinem unablässigen Ringen nach der Höhe einer sicheren Erkenntnis, die an der Idee des Guten haftet. Auch seine sozialen Ideen zeigen zugleich mit den Kurven doch die gerade Richtung des Gesamtweges. Die ergreifende Hauptschrift dieses Gebietes, die mit Tolstois Herzblut geschrieben ist, ist sicher in ihrem Ideenmark nicht erst durch die große Moskauer Volkszählung von 1882 hervorgerufen; vielmehr waren es unter seinem tiefen und sympathischen Empfinden für das Elend des armen Volks längst herangereifte Gedanken, die — wie er auch selbst andeutet — ihn getrieben haben, sich zur aktiven Teilnahme an jener statistischen Aufnahme selbst anzumelden und seine Beschäftigung gerade in den elendesten Stadtbezirken zu suchen: nicht um der Statistik willen, sondern, um durch eigene Anschauung sichere Grundlagen zur Befestigung seines Urteils über die Art, die Ausbreitung und die Wurzel des Elends und mögliche Wege seiner Heilung zu gewinnen. Seine heiße und leidenschaftliche, noch zuletzt in der „Auferstehung" mit angespannter Kraft durchgeführte Gegnerschaft gegen das Gerichtswesen hatte schon auf seiner Auslandsreise (1857—60) durch das Zuschauen bei einer Hinrichtung in Paris sich entzündet [2]). Von früh an zeigt das Werden des Mannes bei all der großen Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit der Erscheinungen doch eine so deutliche Einheitlichkeit der Grundrichtung, daß man wohl von Pausen, Ablenkungen, Serpentinen, aber nicht eigentlich von ruckweisen Wendungen und Entwicklungsknoten, sondern nur von einer bewußt oder unbewußt zielstrebigen Klärung reden kann.

1) Krieg und Frieden R II, S. 323.

2) Was sollen wir denn tun? L II, 5, S. 305 ff. — Beichte, S. 23.

Im wesentlichen sind es immer die nämlichen Grundpotenzen, die dem Tode und die dem Leben zugewandte, die im Kampf sich verdichtend widereinander ringen, bis das Leben den Sieg gewinnt. Viel Stoff zur Illustration dieses Ringens mag noch in den Tagebüchern, Briefen und Notizblättern, die allmählich zum Druck gelangen, vorhanden sein. Er mag manches verschieben, genauere Linien in das Bild zeichnen: in der Hauptsache zu ändern wird er nicht imstande sein. Man begreift, wie Tolstoi, wenn er das Ganze sinnend überschaute, dem Gedanken einer Präexistenz der Individualität so viel Sympathie entgegenbringen konnte (siehe o. S. 585; vgl. auch Leben, S. 183). —

Nicht der Zerschneidung, sondern eher einer volleren Einheitlichkeit des Bildes zugewandt ist die Frage nach der Bedeutung des nationalen Faktors für Tolstois Lehre. Tolstoi ist Nationalrusse und verleugnet das nirgends. Und in der Natur der Sache liegt es, daß dies auf alle Betätigung eines Schriftstellers von solcher Stärke der naiven Eindrucksfähigkeit, von so treuer Anhänglichkeit an die Scholle, so liebevollem Anteil an der Arbeit des Landmanns und überhaupt an dem naturhaften Leben der niederen Volksschichten nicht ohne Einwirkung bleiben kann. Auch von allem anderen abgesehen würden seine Schriften ihren Wert behaupten für den Ethnographen, der aus den besten und anschaulichsten Quellen ein nicht bloß von oben abgeschöpftes Bild des russischen Volkscharakters gewinnen will. Eine gewisse Bedeutung hat das ohne Zweifel auch für die Darstellung der Lehre Tolstois. Sicherlich ist die Naturwahrheit seiner Schilderungen von dem innerlichen Ruin der oberen Kulturschichten eben nur aus der scharfen Beobachtung der russischen Verhältnisse seiner Zeit zu verstehen; wenn schon es recht pharisäisch wäre, für die Anklagen auf sinnlose Hohlheit und Unwahrheit, auf sexuelle und mammonistische Fäulnis, die jenen Schilderungen die Schneide geben, bei andern Völkern jeden Treffpunkt zu leugnen. Aber man kann tiefer gehen. Man kann fragen, ob nicht der oft jähe Wechsel stürmischen Hochflugs idealer Strebungen mit verzagtem Zusammensinken, der Mangel an Maß und Stete ein spezifisch slawisches Element im Wirken des Mannes

darstelle. Ob es sich nicht ebenso verhalte mit der eigenartigen Hordentendenz einer aus dem Grundsatz von der Gleichheit aller Menschen vor dem Höchsten hergeleiteten Gleichmacherei, die schließlich, damit gar nichts mehr hervorrage, lieber in Bakunins Weise das Land zur großen Öde werden ließe. Ob wir nicht anderseits, daß wir überhaupt von Tolstoi als einem Helden sittlich-religiösen Geistes reden können, nur der Nachwirkung eines noch nicht allzulange verlassenen Naturzustandes zu danken haben, der dem Ekstatiker ein geheimnisvolles Privileg körperlicher Unantastbarkeit sichert? Ob nicht spezifisch russisch die Erscheinung jener wandernden Asketen und zahlreichen Sekten ist, von deren Berührung viel gehabt zu haben Tolstoi sowohl selbst berichtet, als durch ehrende Einstellung der Asketengestalten in seine Dramen und Erzählungen Kunde gibt? Ob nicht seine eigenen mystischen Neigungen und manche Absonderlichkeit seiner beiläufigen Bemerkungen verborgene Einflüsse erkennen lassen, die teils aus der byzantinischen Kirche, der Mitschöpferin dieses spezifisch-russischen Nationalcharakters, teils aus Überlebseln der Bogumilenbewegungen des Mittelalters herstammen? Ob nicht, um noch weiter zurückzugreifen, in dem schroffen Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gottesleben und tierischer Persönlichkeit im Menschen der uralte Dualismus ein spätes Wiedererscheinen findet, der die slawischen Völker so nahe mit dem Parsismus verbindet? — Diese und ähnliche Fragen würden es sicher rechtfertigen, in ausgeführter Monographie die Bedeutung des nationalen Faktors für das Gesamtwirken Tolstois und auch für die Darstellung seiner Lehre zu behandeln. Aber für die Substanz der letzteren tragen sie wenig aus. Denn diese Lehre legt es, wie sich oben zeigte, nicht auf eine Religion und Ethik für Rußland und die Slawenwelt, sondern auf Menschheitsreligion an. Von da nimmt sie ihr Material, ihre Motive, die Linien der Ausführung. Durch seine Schrift: „Patriotismus und Regierung" hat Tolstoi mit der Vaterlandsliebe auch die bestimmende Bedeutung des nationalen Faktors für den Wesensinhalt seiner Lehre ausgeschlossen. —

Nicht aus gleichem Grunde ist in der obigen Skizzierung der

Hauptpunkte in Tolstois Lehre von der sozialistischen Seite seiner Schriftstellerei abgesehen; wiewohl sie ja für viele den Kernpunkt des Interesses an dem merkwürdigen Mann bildet und, was die unmittelbarsten und nächsten Auswirkungen anlangt, als die folgenschwerste bezeichnet werden muß. Denn das Band zwischen ihr und seiner „Lehre" läßt sich nicht übersehen, und er selbst hat kaum je versäumt, diese Bindungen zu unterstreichen. So sind denn auch in der Skizze selbst die Anknüpfungspunkte für Tolstois Sozialismus deutlich hervorgetreten, und die meisten der dort herangezogenen Flugschriften haben neben dem rein religiös-sittlichen einen Inhalt, der sich direkt dem sozialen Gebiete im geläufigen engeren Sinn des Wortes zuwendet. Aber je reichlicher und unaufhaltsamer dieser Strom auch in direkter Publizistik sich über die Lande wälzt, um so mehr gewinnen diese Schriften den Charakter von Agitationsschriften, in die sich alles entlädt, was von vulkanischen Kräften in der gewaltigen und impulsiven Natur Tolstois verborgen lag; und es überdeckt die Ruhe und Reinheit dessen, was Tolstoi im besonderen als seine „Lehre" galt, mit Rauchwolken und Lava. Die große Liebe, die das Pathos seines Lebens war, hat ihm für sich selber die tierische Persönlichkeit zu unterwerfen und den inneren Frieden zu erkämpfen vermocht; sie vermochte es nicht gegenüber dem Widerstand der gegebenen Welt und dem Gefühl der Ohnmacht, auch ihn zu unterwerfen. Und ihre Glut war derart, daß für sie der Kompromiß ausgeschlossen war, und der heilige Zorn des Propheten umschlug in den Haß des Apokalyptikers. Zu einer einzigen Kette des Verderbens zusammengeschlossen sieht er jene Versicherungsanstalten (s. o. S. 582), die die Menschheit ersonnen und ausgebaut habe, um das schwelgende Nichtstun und die Tyrannei ihrer Parasiten zu erhalten und zu schützen: den Staat, das Gerichtswesen, das Eigentum, die Geldwirtschaft, das Kriegsheer, die Kirche, die das alles mit ihren Segnungen begleitet und der Massenschlächterei das Kreuz Christi voranträgt: von der Hypnose der Gewaltigen und der Priester betäubt, seufzen die Völker unter ihren Peinigern. Aber der Haß, und wäre er aus den edelsten Motiven geboren, macht blind. Mit

dem blinden Ungestüm leidenschaftlicher Invektiven wendet sich Tolstoi wie gegen die Institutionen, so gegen ihre Träger; eine „föderative Räuberbande“ gilt ihm als die zutreffende Bezeichnung der sich vertragenden Großmächte [1]), und die bösesten Scheltworte der Straße fallen auf die Häupter der einzelnen, die als Beamte und Funktionäre im Dienste der großen Institutionen stehen. Er sieht nicht, daß man wohl in der Lehre mild und beschaulich das Böse als nicht seiend, die Sünde als bemitleidenswerte Irrung oder Täuschung durch falschen Schein bezeichnen kann, daß aber in der bestehenden Wirklichkeit der Dinge die auf den Trümmern der Vernichtung aufblühende selige Anarchie sehr bald eben durch die Sünde sich genötigt sehen würde, die hinweggeräumten Sicherungsanstalten wieder herzustellen. Und der Versuch, die moralische Mißhandlung der einzelnen, auch derer, die ohne bösen Willen im Dienste der großen Institutionen und Organisationen stehen, mit seiner Lehre von der Liebe in Ausgleich zu setzen, bleibt zu vermissen. Wohl bleibt er sich bewußt, daß der zürnende Eifer nicht ein Ruhepolster für tatlose Trägheit sein darf. In aufreibender Tätigkeit hat er die Bezirke seiner Umgebung durch die große Hungersnot der achtziger Jahre hindurchgerettet. Sein pädagogisches Interesse, durch Unterricht und Erziehung ein der besseren Zukunft würdiges und fähiges Geschlecht heranzuziehen, ist nie erlahmt. Die schwankenden Umrisse dieses Ideals der besseren Zukunft baute er so aus, daß den technischen Errungenschaften der Zeit und der Wissenschaft ein Platz darin gesichert blieb [2]). Und als die eigene Erfahrung ihn schmerzlich belehrte, daß, wenn große und gute Absichten und Gedanken mit Explosivstoffen gemischt in die Menge geworfen werden, diese die Ideen auf sich beruhen läßt und das Zerstörende mit Leidenschaft zu ergreifen pflegt, hat er seine Losung, nicht zu widerstehen dem Bösen, mit männlichem Mut dawider geworfen. Voller Kraft sind seine wiederholten Mahnungen, sowohl um der Klugheit wie um der Wahrheit willen nicht mit Revolution und Aufruhr die neue Gestalt der Dinge herbeiführen

1) Was ist Religion? S. 41.

2) Gedanken über Gott, S. 91.

zu wollen. Sicher ist Wahres darin, wenn neuerlich ein deutscher Theologe ihn als einen „Revolutionär wider Willen" bezeichnet hat. Aber ob die ganze Wahrheit? Wenn Tolstoi im Zusammenhang mit jenen Mahnungen ausführt, daß der einzige zurzeit mögliche Weg der Besserung sei, die Versagung des Militärdienstes als Gewissenspflicht für jeden christlichen und sittlichen Menschen aufzurichten, konnte er darüber hinwegsehen, daß auch in dieser Einschärfung ein recht intensives Widerstreben lag, und daß in ihrer Durchführung weiterhin sie den Kampf auf der ganzen Linie, zunächst aber jedenfalls eine Kette von Peinigungen und Martyrien bewirken mußte für die einzelnen, die ihr folgten [1]? — Auf alle Fälle gilt es noch mehr, als für die nationale Färbung in seinen Schriften, für diesen sozialistischen Schriftenkreis Tolstois, daß er einer besonderen und eingehenden Behandlung bedarf — schon deshalb, weil er einer neuen und selbständigen Untermauerung durch nationalökonomische und politische Stoffe und Erwägungen nicht entbehren kann, die für die „Lehre" im strengen Sinn des Wortes nicht in Betracht kamen. Daß Tolstoi selbst dieses Bedürfnis sehr wohl erkannt hat, zeigen schon die Ausführungen seiner hierher gehörigen Hauptschrift: „Was sollen wir denn tun?" Und die Annahme wird nicht täuschen, daß, je mehr sich der Rauch verzogen haben wird, desto sicherer man auch in diesen Schriften manches bisher übersehene Goldkorn finden wird, das für die Lehre selbst nicht bloß als agitatorische Zutat, sondern als Bereicherung Wert gewinnt. —

Trotz des Eindrucks eines zum festen Eigenbesitz gewordenen inneren und lichten Friedens, den alle gewannen, die dem Greis in den letzten Jahrzehnten seines Lebens nahe getreten sind, liegt eine tiefe Tragik über dem Leben Tolstois. Auf engsten Raum hat er in seiner wahrhaftigen Art das eigene Empfinden dieser Tragik in dem Drama: „Das Licht, das im Dunkeln leuchtet" zusammengedrängt, das auch in seiner dritten Gestalt (1902) unvollendet geblieben ist: Nichts ist ihm so gelungen, wie er's

1) Mein Glaube, S. 62. Wo ist der Ausweg? (Abgedruckt in der Flugschrift: Aufruf an die Menschheit) LF, S. 66. 67 usw.

gewollt. Aufs Gemüt fallen ihm die Verwüstungen glücklichen Familienlebens, die sein Drängen auf Versagung des Militärdienstes bewirkt hat, fällt ihm auch die Vergeblichkeit seiner Arbeit, aus dem jungen Klerus seiner Kirche Gehilfen zu gewinnen für die Umwandlung dieser Kirche gemäß der Erkenntnis des Lebens. Er sieht weiter zurück. Seine Überzeugung vom Unrecht des Eigentums und sein Drang zur Tat haben ihn schon vor Jahren bestimmt, zugunsten der Armen auf seinen Besitz zu verzichten. Aber der großen Liebe, die ihn der Allgemeinheit verpflichtet, hat sich die besondere Liebe zu Weib und Kind mit ihren Verpflichtungen in den Weg gestellt. Die Ausführung der Absicht blieb gebrochen. Zwar leistete er für sich selber den Verzicht und verrichtet nun mit den Bauern Bauernarbeit; aber er verzichtet zugunsten seiner Familie, bleibt mit dieser auf seinem Schlosse wohnen und hat damit nicht bloß den anderen ein Bild der Schwäche geboten, sondern muß sich selber der Schwäche zeihen — bis zu dem niederdrückenden Zweifel, ob er für seine Sendung tauglich gewesen sei. Tragische Wehmut mag man auch darin spüren, wenn er gegenüber der Voraussetzung des Exkommunikationsdekrets, daß seine Schriften durch ihre weite Verbreitung Verderben gewirkt, die Zahl der Menschen, die er als wirkliche Genossen und Jünger seiner Lehre ansehen kann, auf kaum hundert beziffert [1]). Und so blieb der tragische Widerspruch, den er nicht selbst formiert hatte, sondern als auferlegt empfand, auch über seinem Tode hängen. Scharf und eindringlich hatte er in der Schrift „Mein Glaube" (1884, S. 243 ff.) die Flucht aus der Welt, das Klosterleben, als einen langsamen Selbstmord bekämpft und verurteilt. Und nun litt es den Zweiundachtzigjährigen nicht mehr in der Welt. Auf der Flucht ins Kloster ward ihm die langersehnte Befreiung des Geistes. Den letzten Widerspruch hat ihm die Hand Gottes gelöst. —

Die mächtigen Wirkungen Tolstois auf sein Volk und auf das weite Ausland — schon bei seinem Tode waren seine Schriften in mindestens vierzig Sprachen übersetzt — zu über-

1) N II, S. 79 ff. 192. Mein Glaube, S. 354. Sinn des Lebens, S. 32. Antwort an den Synod (vgl. oben S. 571, Anm. 1), S. 81.

schauen und richtig einzuschätzen ist die Zeit noch nicht gekommen. Auch abgesehen davon, daß viele Materialien seiner eigenen Hand in jenen Briefwechseln, Tagebüchern, Entwürfen noch der Veröffentlichung harren, die sich eben erst ins Werk zu setzen begonnen hat, wird sich erst nach einer Reihe von Jahrzehnten mit einer gewissen Sicherheit sagen lassen, wieviel von den außerordentlichen Wirkungen des Mannes seiner persönlichsten Initiative und Stoßkraft zuzuschreiben ist, und in wie vielen er lediglich der beredte Mund gewaltiger Massenbewegungen geworden ist. Und einen noch weiteren Zeitraum wird die Feststellung erfordern, was von seinen Absichten und Leistungen vom Winde hinweggetragen, und was der Zukunft als eherner Bestand und folgenreicher Anstoß verblieben sein wird. Beide Erwartungen gelten, wie für sein Gesamtwirken, so natürlich auch für seine religiös-sittlichen Gedanken, für seine „Lehre“, und insbesondere auch für deren Gipfelung in der Liebeslehre. Doch hat es mit dieser zugleich eine besondere Bewandtnis. Man mag gewisse Überspannungen und Lücken als tatsächlich ihr anhaftend anerkennen und also als weitere Aufgaben für die Zukunft zurückstellen. Man mag ebenso erst von dieser eine Antwort auf die dilemmatische Hauptfrage erwarten, ob Tolstois Lehre von der Liebe, wie seine gesamte Lebenslehre, sich lediglich als ein bewahrendes Salz ausweisen wird, hineingeworfen in die ansetzenden Fäulnisse einer hohen Kulturstufe, oder ob Kultur und Lehre einen Weg finden werden, durch gegenseitige Anerkennung und Durchdringung ein höheres Niveau menschlicher Lebensgestaltung zu erreichen. Aber für die Liebeslehre selbst fällt ein bedeutendes Gewicht doch nicht bloß auf die Zukunft, sondern auch auf die Rückschau in die Vergangenheit. Und von dieser aus wird man schon jetzt sagen dürfen, daß unter den in der Christenheit hochgesproßten Gestaltungen der Lehre von der Liebe diejenige Tolstois der neutestamentlichen durch Einfachheit, schlichte Größe, Klarheit und Bestimmtheit, Beschwingung der Tatkraft und Reinhaltung von allen sinnlichen Beimischungen am nächsten kommt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der heilige Rest im Alten Testament.

Von

Herbert Dittmann, cand. rev. min. in Leipzig.

Die israelitische Zukunftserwartung zerfällt in der Hauptsache in die beiden Gruppen der Unheils- und Heilseschatologie, die vielfach unverbunden und unvereinbar nebeneinander zu stehen scheinen, aber eben doch nur scheinbar. Denn die organische Vermittlung zwischen beiden Gedankenreihen bildet die Idee des heiligen Restes. Sie schlägt die verbindende Brücke vom Unheil zum Heil und ermöglicht es, im „Tag Jahves" einen Tag sowohl des Untergangs wie der Erneuerung Israels und der Welt zu sehen. Das hatte man schon immer erkannt. Dagegen war bis vor kurzem noch weithin die Meinung verbreitet und ist es zum Teil auch heute noch, daß die Eschatologie überhaupt erst von den Propheten geschaffen sei und zwar zunächst nur als Unheilserwartung vom bevorstehenden Untergang des Volkes Israel. Von hier aus seien dann die Propheten allmählich weitergeschritten zu der Erkenntnis, daß die Offenbarung der Herrlichkeit Jahves die Errettung doch wenigstens eines Restes erfordere, und auf diesen Rest habe man dann eine ganze Heilseschatologie aufgebaut. Man suchte also die Heilseschatologie rein psycho-

logisch zu erklären, sah erst in Jesaia den Schöpfer der Idee des heiligen Restes, sprach darum den Propheten vor Jesaia die Stellen, die von der Errettung eines Restes und zukünftigem Heil handelten, ab und ließ auch bei Jesaia und den anderen vorexilischen Propheten nur die heilseschatologischen Aussagen als echt bestehen, die ausdrücklich zu dem Untergang des Volkes in Beziehung gesetzt waren und von einer Bekehrung Israels sprachen. Die Folge war, daß der größte Teil der Heilsverheißungen in die nachexilische Zeit verwiesen wurde. Diese Methode ist zuletzt noch am reinsten von Meinhold in seiner Studie über den heiligen Rest vertreten worden. (Joh. Meinhold, Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Band I: Der heilige Rest. Bonn 1903.) Er geht lediglich psychologisch und logisch vor und stellt z. B. an den Anfang seiner Untersuchung über den Propheten Amos die These: „Solange man die Aufrechterhaltung des Kultus auch nur als wesentlich für die Aufrechterhaltung des Verhältnisses zwischen Israel und Jahve ansieht, kann der Gedanke an einen Rest frommer Israeliten, die allein wegen ihrer Herzensfrömmigkeit und ihres Jahve wohlgefälligen Wandels dem Vernichtungsgericht entrinnen werden, schwerlich aufkommen“ (Meinhold a. a. O. S. 33), und überhaupt ist seine ganze Untersuchung vielfach stark von der Überzeugung beeinflußt, daß ein Prophet, der vollständige Vernichtung prophezeie, nicht gleichzeitig die Errettung eines Teils verheißen könne (vgl. z. B. S. 76 u. 82). Dementsprechend kommt Meinhold dann zu dem Ergebnis, daß bei Elias, Amos und Hosea die Idee eines heiligen Restes sich nicht finde, sondern erst bei Jesaia, und auch bei Jesaia sei diese Erkenntnis von einer bevorstehenden inneren, durch den wahren Glauben oder Unglauben gewirkten Scheidung zwischen einem Ἰσραήλ κατὰ πνεῦμα und einem κατὰ σάρκα nicht von Anfang an vorhanden gewesen, sondern ihm erst allmählich unter heißen Kämpfen geworden, deren Ergebnis sich in der Benennung seines Sohnes Šear-Jašub (d. i. der Rest bekehrt sich; Jes. 7, 3) widerspiegle. (S. 110.)

Diese bisher weit verbreitete Ansicht ist nun neuerdings vor

allem durch Greßmann („Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie", 1905) und Sellin („Der alttestamentliche Prophetismus", 1912) arg erschüttert worden. Greßmann hat nämlich erwiesen (a. a. O. S. 234 ff.), daß Jesaia nicht der Schöpfer des Restgedankens sein könne, da bei ihm die Bezeichnung „Rest" uns bereits als feststehender und als bekannt vorausgesetzter terminus technicus entgegentritt. Kap. 7, 3 berichtet, daß sein einer Sohn Šear-Jašub heißt, d. i. ein Rest bekehrt sich. Die Benennung des Sohnes und der Grund derselben wird uns gar nicht weiter erzählt, wäre aber doch gerade hier, wo der Prophet mit dieser Bezeichnung auf die öffentliche Meinung energisch einwirken wollte, ganz unerläßlich und die Unterlassung einer Erklärung völlig unverständlich, wenn dieser Ausdruck wirklich nur das dem Volk völlig rätselhafte Ergebnis der inneren Seelenkämpfe des Propheten wäre und nicht vielmehr ein allgemein bekanntes Schlagwort, bei dem jeder sofort wußte, worum es sich handelte. Und die gleiche Beobachtung machen wir Jes. 10, 20: „An jenem Tage werden sich der Rest Israels und die Entronnenen vom Hause Jakobs nicht mehr auf den stützen, der sie schlägt, sondern sich aufrichtig auf Jahve, den Erhabenen Israels, stützen." Auch hier wird vom Rest wie von einem allgemein bekannten Ausdruck geredet. Folglich wird Jesaia nicht der Schöpfer dieser Idee sein, sondern dieser Ausdruck muß schon als dogmatischer terminus technicus existiert haben. Und in dieser Meinung werden wir noch, wie Greßmann nachweist, bestärkt, wenn wir einen Blick auf die Jesaia zeitlich nahe stehenden Propheten werfen. Nicht nur bei dem etwas jüngeren Micha wird das Wort „Rest" als bestimmt umrissene Größe gebraucht (z. B. Micha 4, 7: „da werde ich das Hinkende zum Rest machen"), sondern, was noch viel durchschlagender ist, schon bei dem Propheten Amos läßt sich der Rest als terminus technicus belegen, Amos 5, 15: „Hasset das Böse und liebt das Gute, ... vielleicht wird Jahve, der Gott der Heerscharen, dann dem Reste Josephs gnädig sein." Ist dies aber richtig — und Greßmann hat den Beweis wohl erbracht —, dann darf man die Idee des heiligen Restes und überhaupt die

ganze Heilseschatologie nicht mehr rein psychologisch ableiten, sondern muß vielmehr annehmen, daß eine solche schon seit alters vorlag und von den Propheten nur tiefgreifend umgestaltet wurde. Damit bricht aber der eine wichtige Grund, warum man so viele Heilsverheißungen in den alten Prophetenschriften streicht, in sich selbst zusammen.

Die andere bedenkliche Beobachtung ist damit freilich noch nicht erklärt, daß Unheils- und Heilsverheißung oft nur ganz lose nebeneinander stehen, ohne organische Verbindung, ja oft in demselben Satze zusammenstehen, so z. B. Amos 9, 8: „Fürwahr, meine Augen richten sich gegen das sündige Königreich, daß ich es von der Oberfläche der Erde hinwegtilge. Doch will ich das Haus Jakobs nicht ganz und gar vertilgen, ist der Spruch Jahves“, oder Jes. 6, 13 lesen wir zunächst die vernichtende Drohung: „Und wenn noch ein Zehntel darin ist, so soll auch dieses wieder der Vertilgung anheimfallen gleich einer Terebinthe und einer Eiche, von denen beim Fällen nur ein Stumpf bleibt“, und unmittelbar darauf ohne Vermittlung die Verheißung: „Heiliger Same ist sein Stumpf.“ Und ähnliche Stellen gibt es noch eine ganze Reihe. Greßmann will nun zwar nicht, wie dies sehr viele andere Ausleger tun, diese Heilsverheißungen an jenen Stellen einfach streichen und als spätere Interpolationen ansehen, aber er kann sich dies lose Nebeneinander nur durch den trümmerhaften Charakter der prophetischen Eschatologie erklären. Die ganze Heilseschatologie sei ein mehr unfreiwilliges Zugeständnis der Propheten an die populäre Eschatologie, in deren Vordergrund eben das Heil stand. Unheil und Heil klafften so bei den Propheten auseinander, und der Restgedanke stelle nur eine recht mangelhafte und unorganische Verbindung zwischen beiden her (Greßmann, S. 236 f.). Nun ist dies harte Nebeneinander von Unheils- und Heilsverheißung gewiß oftmals frappierend, aber es liegt doch fast stets — teils deutlich ausgesprochen, teils nur leise angedeutet — der Gedanke des Restes als Vermittlung zugrunde, und dieser Restgedanke ist, wenn man ihn in seiner ganzen Tiefe ausschöpft, doch, wie wir im folgenden sehen wer-

den, eine recht tragfähige Brücke zwischen beiden Gedankenreihen. Und dann ist zu beachten, worauf vor allem Sellin hinweist, daß Unheils- und Heilsverheißung gar nicht so grundverschiedene Materien sind, wie Greßmann es hinstellt, sondern nur zwei verschiedene Seiten ein- und derselben Erwartung. Sie finden ihre höhere Einheit in der Verheißung der kommenden Weltherrschaft Jahves, die einmal als das Gericht über alles Widergöttliche in die Erscheinung tritt und zum anderen zugleich als die Stärkung und Erneuerung alles Guten (Sellin, S. 154 f.). Ist dies aber richtig, so ergibt sich daraus eine ganz neue Einschätzung der Heilseschatologie. Denn es werden sich jetzt manche hart angefochtene Verheißungen, wie Amos 9, 8 ff.; Jes. 11, 1 ff. und 14, 28 ff.; Mich. 2, 12 und Kap. 4 und 5, als echt halten lassen, und dies ist wieder von wesentlicher Bedeutung, wenn wir nun im folgenden versuchen wollen, die Idee des heiligen Restes näher zu beleuchten. Es wird sich naturgemäß jetzt ein viel volleres und deutlicheres Bild ergeben, und wenn im folgenden bei der Zeichnung dieses Bildes so manche der älteren Heilsverheißungen, die ja beinahe alle irgendwie angefochten sind, stillschweigend als echt verwertet wird, so geschieht das in erster Linie auf Grund der eben dargelegten Erwägungen.

Der Restgedanke gehört seiner ganzen Natur nach sowohl zur Unheils- wie Heilseschatologie, und zwar zunächst vor allem zur Unheilseschatologie. „Denn von einem Rest redet man naturgemäß nur nach einer furchtbaren Katastrophe, die alles bis auf einen Rest vernichtet hat“ (Greßmann, S. 233). Anderseits gehört der Ausdruck aber doch auch zur Heilseschatologie, denn es liegt darin zugleich die Verheißung, daß eben doch nicht alle der Katastrophe zum Opfer fallen werden, sondern ein Rest gerettet werden wird. Es ist nun schon vorhin erwähnt worden, daß die Idee des Restes nicht erst von den Propheten geschaffen wurde, sondern schon vorher im Volke lebendig war. Ja, wir können sogar noch erkennen, welche Rolle in der Zukunftserwartung des Volkes der Gedanke des Restes spielte. Aus Amos 5, 18 ff. („Weh denen, die sich den Tag Jahves herbeiwünschen! ... Denn er ist Finsternis und nicht Licht“) geht klar hervor, daß

man im Volke vom Tag Jahves sprach, und daß diese Volksvorstellung mit diesem Tag Jahves eine große Katastrophe über die Völker verband, von der Israel aber verschont bleibe. Hier haben wir also den Gedanken des Restes schon vollständig nach seinen beiden Seiten hin ausgebildet, nur daß das Volk im Vertrauen auf seinen Bund mit Jahve es als ausgemacht hielt, daß der in der Katastrophe gerettete Rest das Volk Israel sei, für das damit eine neue, herrliche Zeit anbreche. Gegen diese Volkserwartung, die in dem Gedanken des Restes nur etwas für Israel Günstiges erblickte, wandten sich nun die kanonischen Propheten und betonten zunächst einmal die andere Seite der Restidee, die Vernichtung bis auf einen kleinen Rest, und zwar nicht bloß, wie das Volk annahm, der anderen Völker, sondern gerade Israels selbst. Wenn Amos 3, 12 sagt: „Wie der Hirt aus dem Rachen des Löwen ein Paar Schenkel oder ein Ohrläppchen rettet, so sollen die Israeliten gerettet werden“, oder 5, 3: „Denn so spricht Jahve: Die Stadt, die zu tausend ausrückt, wird hundert übrig behalten, und die, die zu hundert ausrückt, wird zehn übrig behalten“, so ist hier zwar auch vom Rest die Rede. Aber der Gedanke an den Rest hat hier nichts Tröstendes, sondern nur Niederschmetterndes an sich. Denn der Prophet führt hier seinem Volk vor allem die Unheilsdrohung vor die Seele, die in der Idee des Restes enthalten ist, indem er „den Nachdruck nicht darauf legt, daß einige dem Verderben entgehen, sondern wie wenige ihm entgehen“ (Greßmann, S. 229). Und ähnlich droht Jes. 30, 17: „Vor dem Drohen von fünf Leuten werdet ihr fliehen, bis ihr ein Rest geworden seid wie ein Mast auf einer Bergeshöhe und wie eine Fahne auf einem Hügel.“ Auch hier dient der Restgedanke dazu, die Größe des Unheils zu veranschaulichen.

Aber daneben betonen die Propheten doch auch immer wieder die andere, verheißende Seite des Restgedankens. Sie alle, von Amos an bis hin zu den Propheten des Exils und darüber hinaus, verkünden: ein Rest wird gerettet, ein Rest kehrt um, ein heiliger Same bleibt. Man darf darin nicht einfach, wie Greßmann es tut, einen Tribut der kanonischen Propheten

an die herrschende Zeitauffassung, ein Zugeständnis an die populäre Eschatologie sehen, denn diese Heilsverheißung ist gegenüber der sittlich indifferenten populären Erwartung ganz bedeutend ethisch vertieft worden und bildet so die notwendige Ergänzung zu den Gerichtsreden der Propheten, um Besserung zu wirken und die Sehnsucht nach der Teilnahme am zukünftigen Heil zu wecken. Die sittliche Vertiefung der populären Heilserwartung wird sofort klar, wenn wir uns fragen, wer denn nach der Meinung der Propheten jenen Rest bildet, der gerettet werden soll.

Und da finden wir bei allen Propheten, von Amos an, den einhelligen Gedanken: den Rest, der im Gericht Jahves gerettet werden soll, bilden nur die Frommen Israels, die sich dem sittlichen Willen Jahves unterwerfen. Darüber herrscht auch unter den Exegeten insofern Übereinstimmung, als alle zugeben, daß wenigstens seit Jesaia, wenn auch erst der letzten Wirkungszeit desselben, die Propheten, soweit sie überhaupt die Rettung eines Restes verkündeten, den Rest in diesem Sinne auffaßten. Dagegen wird von den Vertretern der psychologischen Ableitung bestritten, daß schon die ältesten kanonischen Propheten diese Auffassung vom Rest hatten, daß insbesondere Jesaia sie von seinem ersten Auftreten an vertreten habe. In Betracht kommt hier zunächst Amos 5, 15: „Hasset das Böse und liebet das Gute! ... Vielleicht wird dann Jahve, der Gott der Heerscharen, dem Reste Josephs gnädig sein." Ein Grund, diesen Vers zu streichen, liegt nicht vor, wenn auch die Verbindung von Vers 16 mit Vers 15 nicht ganz festgefügt ist. Was bedeutet dann aber der „Rest Josephs"? Von der Annahme aus, Amos könne unmöglich den Gedanken des heiligen Restes in jenem spezifischen Sinne gehabt haben, ist man zu den verschiedensten Erklärungen gekommen. Wellhausen („Skizzen und Vorarbeiten, Heft 5: Die kleinen Propheten") meint, unter dem Rest Josephs verstehe Amos das Volk Israel, so wie es zu seiner Zeit war. Israel sei damals bis auf einen Rest heruntergekommen durch viele Kalamitäten. Diese Erklärung ist ganz unmöglich, denn Israel stand ja gerade zur Zeit des Amos, das ist doch unter Jerobeam II., äußerlich auf der Höhe seiner Macht.

Meinhold (a. a. O. S. 47 ff.) wiederum will in dem Rest Josephs das Reich Juda sehen, das allein übrig bleiben werde, während das Nordreich zugrunde gehen würde. Aber auch diese Erklärung ist unmöglich; denn Amos denkt über Juda nicht viel anders wie über Nordisrael, und auch Amos 1, 2 kann nicht, wie Meinhold (a. a. O. S. 55 f.) will, zur Stützung seiner Ansicht herangezogen werden. Denn daraus, daß Jerusalem als Sitz Jahves erwähnt wird, darf noch nicht geschlossen werden, daß Amos deshalb eine Errettung Judas überhaupt annehme. Nein, die wahrscheinlichste Erklärung ist doch die: Rest Josephs = ein Rest aus Israel. Und Amos ermahnt hier das Volk: Israel solle schon jetzt sich bekehren, damit dereinst bei dem unausbleiblichen Gericht Jahve wenigstens dem bewußten Rest, der übrig bleiben solle, gnädig sei. Und mit diesem Rest können dann nur — das ist ja klar — die Frommen, Jahvegetreuen gemeint sein, dieselben, die dann bei Jesaia uns so viel konkreter und deutlicher gezeichnet werden.

Und ebensowenig wie bei Amos ist dann auch bei Jesaia die Behauptung stichhaltig, Jesaia habe zu den verschiedenen Zeiten seiner Wirksamkeit verschiedene Größen unter dem Reste verstanden. Meinhold, nach dessen Meinung ja der Gedanke des heiligen Restes überhaupt erst bei Jesaia entstanden sei und zwar erst allmählich unter schweren innern Kämpfen, scheidet gemäß dieser rein psychologischen Ableitung bei Jesaia vier Perioden: erste Periode: überhaupt kein Rest; zweite Periode: der Rest = Juda; dritte Periode: ein Rest aus Juda, nämlich die Frommen und Elenden; vierte Periode: Erweiterung des Restes, der Rest = das ganze verführte Volk im Gegensatz zu den Verführern und Herren des Volks (vgl. Meinhold S. 89 ff.). Gegen diese Einteilung erheben sich nun doch große Bedenken. Die Behauptung, daß dem Jesaia in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit der Gedanke des Restes überhaupt fremd gewesen sei, ist schon oben als unwahrscheinlich gekennzeichnet worden. Und nicht viel anders ist es mit der weiteren Behauptung: in der zweiten Periode habe Jesaia unter dem zu rettenden Rest das ganze Südreich Juda gemeint. Die einzige Stelle, die hierfür mit

einigem Grund angeführt werden könnte, ist Jesaia 7, 3 ff. Denn wenn der Prophet hier mit dem Namen seines Sohnes Šear-Jašub dem König etwas sagen wolle und ihn angesichts des drohenden Heranzugs der verbündeten Syrer und Assyrer zur Ruhe und zum Vertrauen auf Jahve ermahne, so habe dies alles doch nur einen Sinn, wenn er damit sagen wolle, daß das ganze Südreich der „Šear" sein werde und verschont werden solle (Meinhold S. 110). Dies erscheint im ersten Augenblick bestechend. Bei näherem Zusehen sieht man aber, daß auch an dieser Stelle Jesaia das Verschontwerden im Gericht nicht ohne weiteres dem politischen Staat Juda verheißt, sondern an die Bedingung des Glaubens knüpft. „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" (Vers 9). Jesaia ermahnt Ahas zum Vertrauen auf Jahve; denn die auf Jahve vertrauen, so verheißt er tröstend, würden bestehen bleiben, sie bilden den heiligen Rest, der verschont werden solle. Davon, daß der Rest die politische Größe Juda ist, kann auch an dieser Stelle, die im ersten Augenblick für diese Annahme zu sprechen scheint, nicht die Rede sein, und das gilt dann erst recht nicht von den andern Stellen, die Meinhold dafür anführt, wie Jes. 28, 5 ff. und andere, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Nein, überall, wo wir bei Jesaia die Idee des Restes vertreten finden, ist sie im eschatologischen Sinne gemeint als ein Rest aus Israel und zwar, da ja das Nordreich bald nicht mehr in Betracht kam, speziell als ein *Rest aus Juda*. Und dieser Rest sind die *Frommen* im Volk, die Jahve nicht bloß rein äußerlich verehren durch kultische Handlungen, sondern seinen sittlichen Willen erfüllen und ihm vertrauen. So ruft er es schon dem Ahas 7, 9 entgegen: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht", und dasselbe klingt uns auch aus den letzten Reden Jesaias entgegen: „Wer da glaubt, soll nicht weichen" (Jes. 28, 16). Diese Gläubigen werden eine kleine Gemeinde für sich bilden, sie bilden den Rest. Und diesen selben Kreis hat Jesaia im Auge, wenn er 14, 32 verheißt: „Jahve hat Zion gegründet und dort werden die Elenden seines Volkes eine Zuflucht haben." Diese עֲנִיִּים sind die Stillen im Lande, die *Elenden* und *Bedrückten*, die zwar von den

Machthabern viel zu leiden haben, die aber eben darum sich den neuen großen religiösen Ideen der Propheten zuwenden und auf Jahve hoffen (so auch Meinhold S. 129 ff.). Diese עֲנִיִּים, von denen auch die Psalmen soviel singen, sind ihm identisch mit den Gläubigen, sie bilden den Rest, der die Verheißung hat; sie sind der Eckstein, den Jahve in Zion gelegt hat (Jes. 28, 14 ff.). Man hat auch diese Stelle auf die verschiedenste Weise gedeutet; am zuverlässigsten ist aber wohl die Annahme, daß mit dem Eckstein der Rest gemeint ist (so z. B. Meinhold S. 132 ff.). Interessant ist diese Stelle dann vor allem auch insofern, als sie besagt, daß dieser Rest nicht erst in der Zukunft bei dem Gericht in die Erscheinung treten wird, sondern schon vorhanden ist. Jahve hat schon den Stein gelegt und zwar ist es ein Stein, der schon die Probe bestanden hat, der sich zum Eckstein als tauglich erwiesen hat. Er ist also eine schon vorhandene Größe, und dann liegt es nahe, an die Frommen und Getreuen zu denken, die sich um Jesaia geschart haben. Dieser kleine Kreis hat sich in aller Not und Anfechtung als zuverlässig erwiesen, und so kann Jahve, wie der Prophet verheißt, diese kleine Gemeinde und all die Frommen und Elenden, die sich ihr anschließen, in der allgemeinen Katastrophe bewahren und zum Ausgangspunkt und Grundstein für ein neues Gebilde machen (vgl. Meinhold S. 134). So finden wir bei Jesaia eine starke ethische Vertiefung der Restidee. Und die gleiche Anschauung über das Subjekt, das den Rest bildet, finden wir auch bei den andern Propheten. Von Amos war schon die Rede. Aber auch bei Zephanja lesen wir 3, 12: „Ich werde in dir übrig lassen ein demütiges und geringes Volk, es wird Zuflucht suchen beim Namen Jahves der Rest Israels“, und nach Ezechiel 9, 4 ff. sollen in Jerusalem die Männer von der Katastrophe verschont bleiben, „die da seufzen und jammern über all die Greuel, die in ihr verübt werden“, das heißt also die Gläubigen und Frommen, die da trauern über das Verderben im Volke.

So finden wir bei allen Propheten bis hin zum Exil die gleiche tröstende Verheißung: ein Rest aus Juda wird gerettet werden, und diesen Rest bilden die Frommen und Demütigen im

Volke. Mit Recht können die Propheten diesen Rest einen heiligen Rest nennen, so Jesaia 6, 13 und in der vielleicht späteren Stelle Jes. 4, 3. Heilig wird dieser Rest genannt nicht im priesterlich-gesetzlichen Sinne der nachexilischen Gemeinde, sondern wegen seines Vertrauensverhältnisses zu Jahve, das auf Glauben und Treue ruht. In diesem Sinne kann aber auch schon in der vorexilischen Zeit recht wohl von der Heiligkeit des Restes geredet werden. Erst in der exilischen Zeit fing man dann an, die Heiligkeit des Restes in gesetzlich-kultischem Sinne zu fassen und in dem heiligen Rest eine Art Priesterkaste zu sehen, so vor allem bei Tritojesaia (vgl. z. B. Jes. 62, 12: „Und man wird sie nennen heiliges Volk, die Erlösten Jahves").

Der Rest wird also, wie gesagt, heilig genannt, weil er sich zu Jahve bekehrt. Es ist allerdings auffallend, daß von der Bekehrung des Restes verhältnismäßig selten ausdrücklich die Rede ist, bei Jesaia z. B. nur Kap. 7, 3 und 10, 21: „ein Rest wird sich bekehren, ein Rest von Jakob, zum Heldengott". Und auffallend ist weiter, daß gewöhnlich erst vom geretteten Rest gesagt wird, daß er sich bekehren wird, und seltener, eigentlich nur Amos 5, 15, daß sie sich bekehren sollen, damit ein Rest gerettet werde. Aber wenn wir daran denken, daß das Subjekt des Restes doch die Frommen sind, also Leute, die sich schon an Jahve angeschlossen haben, dann erklärt es sich leicht, warum der Grund der Errettung des Restes verhältnismäßig selten genannt wird, und wo ausdrücklich von der Bekehrung des geretteten Restes die Rede ist, soll damit bloß gesagt werden, daß sich jene geretteten Frommen nun nach ihrer Rettung noch viel enger an Jahve anschließen werden, und diese Annahme wird bestätigt, wenn wir im folgenden sehen werden, wie die Zukunft dieses geretteten Restes geschildert wird. Zunächst aber müssen wir noch kurz bei der Art verweilen, wie nach den eschatologischen Verheißungen die Rettung des Restes sich vollziehen soll.

Da finden wir nun bei allen Propheten die Idee des Läuterungsgerichtes. Das zukünftige Gericht bringt nicht die volle Vernichtung des Volkes, sondern die Scheidung zwischen dem großen sündigen Teil, der der Vernichtung anheimfällt, und

dem kleinen Rest der Frommen, die bewahrt werden, so schon bei Amos, dessen Schlußkapitel wir ja, wie oben angeführt ist, als echt ansehen dürfen (Amos 9, 9: „Ich will Weisung geben und das Haus Israel unter allen Völkern schütteln, wie man Getreide in einem Sieb schüttelt"). Besonders häufig und anschaulich finden wir dann die Idee des Läuterungsgerichtes bei Jesaia, wenn wir ihn auch nicht mehr als den Schöpfer dieser Idee bezeichnen dürfen; Jes. 1, 25 ff.: „Ich will meine Hand gegen dich wenden und deine Schlacken ausschmelzen wie Laugensalz" und viele andere Stellen, ferner Hosea 2, 16 bis hin in die nachexilische Zeit: Maleachi 3, 2 ff.

Ja, an verschiedenen Stellen wird sogar ein zwiefaches Läuterungsgericht in Aussicht gestellt: der nach dem ersten Gericht verbleibende Rest soll noch einmal gesiebt werden, erst dann wird der wahre heilige Rest übrig bleiben, so z. B. Jes. 6, 13, wo das verbleibeude Zehntel noch einmal ins Gericht kommen soll gleich einer Terebinthe, bis nur noch ein Stumpf bleibt. Besonders häufig finden wir die Idee einer zwiefachen Läuterung bei den exilischen und nachexilischen Propheten, und das ist leicht verständlich, weil man hier das Exil als das erste Läuterungsgericht ansieht und nun prophezeit, daß auch der Rest der Exilierten noch einmal gesiebt werden würde, so Ezechiel 5, 1 ff. und 20, 33 ff., ferner Deuterosacharja 13, 8 und 9. Der so verbleibende Rest ist dann der heilige Rest.

Und zwar ist es die allgemeine Überzeugung in der ganzen vorexilischen Zeit, daß dieser durch das Gericht verschonte Rest im Lande Juda zurückbleiben werde, ja in Jerusalem. Dort wird er eine jahvetreue Gemeinde bilden, vgl. Jes. 37, 32: „Denn von Jerusalem wird ein Überrest ausgehen und Entronnene vom Berge Zion"; Jes. 4, 3: „Und die in Zion überleben und in Jerusalem übrig bleiben, sollen heilig heißen", ebenso Micha 4, 6 ff.

Mit der Zeit des Exils trat in diesem Punkte eine Wandlung ein. Jetzt wurde die Idee des Restes umgebogen. Die Restidee wurde jetzt nicht an den von der Strafe des Exils verschonten und in Jerusalem zurückgebliebenen Rest geknüpft, ob-

wohl doch gerade die ganze bisherige Eschatologie sich an einen Rest in Juda knüpfte, sondern auf die ins Exil Abgeführten übertragen. Diese Umbiegung begegnet uns zuerst in Jeremia Kap. 24 in der Vision von den beiden Feigenkörben. Diese auffallende Erscheinung erklärt sich nur so, daß Jeremia sah, daß der nach der Katastrophe von 597 in Jerusalem verbliebene Rest, statt sich dieser Langmut Jahves würdig zu erweisen, durch seine Errettung nur um so tiefer in seine Verblendung und falsche Zuversichtlichkeit hineingetrieben wurde. Und so mußte Jeremia schweren Herzens diesen Rest als hoffnungslos dem Untergang verfallen betrachten und die Hoffnung und Zukunft Israels vielmehr an die Opfer der Katastrophe, an die ins Exil Abgeführten knüpfen. In ihnen sah Jeremia den heiligen Rest, und Ezechiel vertiefte diesen Gedanken dann abermals, indem er, wie wir sahen, auch für diesen Rest nochmals ein Läuterungsgericht weissagte und an diese im Läuterungsgericht gesiebte exilische Gemeinde die Hoffnung des heiligen Restes knüpfte (Ezech. 5, 1 ff. und 20, 33 ff.). Trotzdem hielt man an der alten Erwartung insofern auch dann noch fest, als man für den heiligen Rest eine Rückkehr nach Juda erwartete und so auch die alte Verheißung, daß der Rest in Juda und Zion wohnen werde, weiter festhalten konnte (Jer. 31, 12; Ezech. 20, 40 und vor allem die vielen Stellen bei Deuterojesaia!).

Das Subjekt des heiligen Restes erhielt dann nach der Rückkehr aus dem Exil nochmals eine weitere Umbildung, indem jetzt die Idee des heiligen Restes auf die jüdische Kultgemeinde übertragen wurde (vgl. Mal. 3, 2 ff.).

Während so naturgemäß das Subjekt, an das die Restidee geknüpft wurde, dem Lauf der Geschichte entsprechend sich etwas veränderte, blieb sich die Zukunftserwartung, die man an diesen heiligen Rest knüpfte, im ganzen in vorexilischer und nachexilischer Zeit gleich, nur daß in der späteren Zeit das Gemälde, das man von diesem Heil entwarf, noch etwas farbenprächtigere Züge trug. Hierüber noch ein kurzes Wort!

An den Gedanken eines vom Gericht verschonten Restes schließt sich, wie gesagt, eine gewaltige Heilseschatologie an.

Der gerettete Rest wird der Grundstock zu einem neuen Jahvevolk sein, ein heiliger Same, wie Jesaia 6, 13 prophezeit. Und Micha verheißt 2, 12 und 4, 6ff. — Stellen, die man, wie Sellin a. a. O. S. 55 nachweist, ohne Berechtigung dem Propheten abgesprochen hat —, daß der Rest wieder zu einem zahlreichen Volk werden solle, und derselbe Prophet fügt noch in Kap. 5, 6 hinzu, daß diese Erstarkung des Restes erfolgen werde ohne Zutun der Menschen, allein durch Jahves Wirkung. Überhaupt ist das der Kernpunkt der Heilserwartung, die die Propheten an den Rest knüpfen, daß Jahve in der aus diesem Rest erblühenden Gemeinde die herrschende Macht sein wird (Jes. 4, 5ff.; Jer. 30 und 31). Er wird mit ihr einen neuen Bund schließen (Jer. 31, 31ff.), Recht und Gerechtigkeit werden herrschen und die echte Jahveerkenntnis im Volke verbreitet sein (Jes. 11, 9). Wir sehen wiederum, wie stark ethisch auch die Heilserwartung gefärbt ist, die sich an den heiligen Rest anschließt.

Ein weiterer Zug, der von Anfang an mit der Heilseschatologie verbunden ist, ist die Erwartung, daß Jahve seinem heiligen Rest, dem neu erstehenden Volke auch neue gute Hirten an Stelle der alten trügerischen erwecken werde (Jeremia 23 und Ezech. 34). Ja, diese Hoffnung klingt schon in Jesaia 7, 14ff. durch. Denn jene so viel umstrittene Stelle ist doch vielleicht am besten so zu erklären, daß Jesaia hier dem Ahas verkündet, daß das längst vom Volke erwartete Wunderkind Immanuel binnen kurzem geboren würde und, wie sein Name schon andeute, der Führer jener getreuen um Jahve sich sammelnden Frommen und zugleich der Vernichter der jahvefeindlichen Mächte sein werde. Und diese Erwartung ist immer wieder aufs neue von den Propheten aufgenommen worden bis hin zu Jeremia und Ezechiel und Deuterojesaia (vgl. Jeremia 23 und Ezechiel 34). Unter diesen guten Hirten wird der gerettete Volksrest wieder mächtig und stark werden und seine Macht ausdehnen auch über die andern Völker, wie wir bei Micha lesen. Interessant ist hierfür vor allem Micha 5, 7, weil hier ausdrücklich dem Reste die zukünftige Machtentfaltung zugesprochen wird: „Dann

wird der Rest Jakobs unter den Heiden inmitten vieler Völker werden wie ein Löwe unter den Tieren der Wildnis, wie ein Jungleu unter Schafherden." So wird Israel triumphieren über die Reste der anderen heidnischen Völker, die der Katastrophe entronnen sind. „Denn wie Israel nur in seinem Reste wiederhergestellt wird, so sind es eben nur die aus dem Gericht geretteten Reste der Heiden, die Jahve und seinem erwählten Volke huldigen werden." (Sacharja 14, 16: „Und soviele übrig bleiben aus allen Völkern, die werden Jahr um Jahr hinaufziehen, um den König Jahve der Heerscharen anzubeten.") Und so wird unter der Herrschaft Jahves und seines Restes sich ein weites großes Friedensreich bilden. Dies Friedensreich wird nun von den Propheten ganz in den Farben des goldenen Zeitalters geschildert. Hier bekommt die bisher so stark ethisch fundamentierte Heilseschatologie auch einen kräftigen naturmythologischen Einschlag. Der Friede soll sich nicht nur auf die Völkerwelt, sondern auch auf die Tierwelt erstrecken; dazu kommt eine noch nie dagewesene Fruchtbarkeit des Landes; ja es wird geradezu die Wiederkehr des Paradieses erwartet. Die Wüste soll in einen Garten verwandelt werden, und Milch, Honig und Wein sollen in Fülle fließen. Wir finden diese Züge im wesentlichen alle schon in der Heilsverheißung des Amos 9, 11 ff. und Hosea 2, 20 ff. ausgeprägt und nicht viel anders, nur noch poetischer ausgemalt, treten sie uns bei Ezechiel, Deuterojesaia und in unzähligen Psalmen entgegen.

Das etwa ist das Bild, das die israelitische Eschatologie vom heiligen Rest und seiner Zukunft entworfen hat. Wir sehen, wie ungeheuer reich der Inhalt dieser Idee ist. Zugleich erkennen wir aber, daß diese Idee einen Grundpfeiler der ganzen israelitischen Eschatologie überhaupt darstellt; sie ist nicht erst allmählich von den Propheten geschaffen worden, um eine kümmerliche Verbindung zwischen Unheils- und Heilseschatologie herzustellen, sondern bildet einen ursprünglichen Bestandteil der ganzen Eschatologie überhaupt, der von den Propheten bereits vorgefunden, dann aber allerdings gewaltig vertieft und ethisch unterbaut wurde. So dürfen wir doch wohl mit einigem Rechte

sagen, daß die Idee des Restes gerade dank ihres Doppelcharakters eine gute organische Verbindung zwischen Unheils- und Heilseschatologie herstellt, und brauchen wohl nicht in das resignierte Schlußurteil Greßmanns einzustimmen: „Unheil und Heil, zwei stark beschädigte Säulen, sind die allein übrig gebliebenen Reste des alten Tempels und zeugen noch von der entschwundenen Pracht“ (Greßmann S. 238).

2.

Die doppelte Überlieferung des Aposteldekrets.

Von

Lic. Dr. Franz Dibelius in Hagen i. W.

Der Inhalt des sogenannten „Aposteldekretes“ wird dreimal in der Apostelgeschichte wiedergegeben (Apg. 15, 19—20; 15, 28—29; 21, 25). An allen drei Stellen weichen die Textzeugen in derselben Weise voneinander ab. Nach der abendländischen Lesart, die sich im Kodex D und bei den lateinischen Kirchenvätern findet, wird den Heidenchristen aufgegeben, sich zu enthalten von Götzenopfern, Hurerei und Blut (*εἰδωλόθυτα, πορνεία, αἷμα*). In der morgenländischen Lesart, die in der großen Masse der griechischen Handschriften steht, kommt zu diesen drei Bedingungen noch eine vierte hinzu: sie sollen sich auch enthalten vom Erstickten (*πνικτόν* oder *πνικτά*) [1]).

---

1) Die Mischformen können hier außer Betracht bleiben. Über den Bestand der Überlieferung unterrichtet am besten Gotthold Resch, Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Oskar v. Gebhardt und Adolf Harnack, Neue Folge, 13. Band, 3. Heft), Leipzig 1905.

„Ersticktes“ bedeutet Tiere, die sich in einer Schlinge erwürgt haben oder sonstwie ohne Blutverlust umgekommen sind. Der Grund, daß sie nicht gegessen werden dürfen, kann nur sein, daß das Blut noch im Körper ist. Es ist das jüdische Verbot des Blutgenusses, das in der morgenländischen Form des Aposteldekretes den Christen auferlegt wird.

Es heißt aber, sie sollen sich enthalten von „Blut und Ersticktem“. Geht das Wort „Ersticktes“ auf den Blutgenuß, so kann „Blut“ nicht auch diese Bedeutung haben. Dieselbe Sache kann nicht zweimal genannt sein. Man könnte zur Not den beiden Wörtern einen verschiedenen Sinn abgewinnen, wenn man *αἷμα* auf ausgeflossenes Blut, *πνικτόν* auf nicht entblutetes Fleisch bezöge. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß neben den beiden großen Sünden Götzendienst und Unzucht eine dermaßen ins kleine gehende Unterscheidung getroffen sein sollte. Das einfache Wort „Blut“ wäre in jedem Falle genug. Wenn „Blut“ und „Ersticktes“ gesondert aufgeführt werden, so müssen sie sich deutlicher voneinander abheben.

Im abendländischen Text hat das Wort „Blut“ eine andere Bedeutung, nämlich „Blutschuld“, „Mord“. So haben es die lateinischen Kirchenväter verstanden; Tertullian gibt *αἷμα* durch homicidium wieder, Cyprian durch sanguinis effusio [1]). Damit haben sie die Meinung des Textes gewiß richtig getroffen. Neben Götzendienst und Hurerei kann als gleichgewichtiges Drittes nur der Mord treten. Das sind schon für das Judentum die drei Hauptsünden. Im Christentum kehrt diese Zusammenstellung häufig wieder [2]). Unter Götzendienst, Hurerei und Mord versteht man die Sünden gegen Gott, gegen den Leib und gegen den

---

1) Tertullian, De pudicitia 12: Sufficit et hic servatum esse moechiae et fornicationi locum honoris sui inter idololatriam et homicidium; interdictum enim sanguinis multo magis humani intelligemus. — Cyprian, Testimonia adversus Iudaeos III, 119: Item in actis apostolorum: Visum est sancto spiritui et nobis nullam vobis imponere sarcinam quam ista, quae ex necessitate sunt, abstinere vos ab idololatriis et sanguinis effusione et fornicatione.

2) Resch a. a. O., S. 126. 144ff. 78f.

Nächsten. So ist das Verbot dieser drei Sünden die denkbar kürzeste Zusammenfassung der christlichen Sittenlehre. Daß es sich um eine Anweisung für das sittliche Leben handelt, beweist auch die im abendländischen Text folgende „goldene Regel" („was ihr nicht wollt, das euch geschieht, sollt ihr anderen nicht tun").

Bedeutet *αἷμα* im abendländischen Text Blutschuld oder Mord, so wird es im morgenländischen dasselbe bedeuten. Nichts Zwingendes spricht dagegen. Dafür aber spricht, daß in diesem Falle der Wortlaut keinen Anstoß mehr bietet. Gewarnt wird vor Götzenopfern, Unzucht, Blutschuld und Blutgenuß; das ist eine logisch unanfechtbare Reihe.

Auch in der morgenländischen Form des Aposteldekretes werden den Heidenchristen die drei großen Sittengebote ans Herz gelegt [1]). Nur ist noch das Verbot des Blutgenusses hinzugefügt; aber auch damit kommt nichts Fremdartiges herein. Es heißt das jüdische Gebot, kein Blut zu genießen, schlecht verstehen, wenn man es bloß als Speisegebot betrachtet. Es ist für den Juden viel mehr, es ist ein sittliches Gebot. Denn der Grund, den das Alte Testament immer wieder einschärft, ist der, daß das Blut das Leben ist. Blut essen oder trinken ist ein Verbrechen gegen das Leben; es fällt mit unter die Sünden, die das Aposteldekret mit dem Worte *αἷμα* umschreibt.

Es heißt Gen. 9, 3—6: „Alles, was sich regt und lebt, soll euch zur Speise dienen; wie das grüne Kraut habe ich euch alles gegeben. Nur das Fleisch, das noch lebt in seinem Blut, dürft ihr nicht essen. Euer eigenes Blut aber will ich fordern; von jedem Tiere will ich es fordern, und von jedem Menschen, seinem Bruder, will ich das Leben des Menschen fordern. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen nach seinem

1) Es scheint mir eine grundlose Behauptung zu sein, daß *εἰδωλόθυτον* im morgenländischen Text nicht das Götzenopfer selbst bedeute, sondern Götzenopferfleisch, d. h. das auf dem Markte verkaufte Fleisch, das von geopferten Tieren stammte.

Bilde gemacht." Blutgenuß und Mord erscheinen in engster Verbindung.

Daß diese Auffassung auch bei den alten Christen lebendig war, beweisen einige Zeugnisse aus dem 2. Jahrhundert. Auf die Beschuldigung, daß die Christen Kinder schlachteten, antwortete die Märtyrerin Biblis: „Wie sollten Menschen Kinder essen, denen es nicht einmal gestattet ist, das Blut unvernünftiger Tiere zu essen?" [1]). Dasselbe wendet Minucius Felix ein: „Wir dürfen einen Mord weder sehen noch hören und nehmen uns vor menschlichem Blute so in acht, daß wir nicht einmal das Blut eßbarer Tiere in den Speisen kennen [2])." Ebenso Tertullian: „Schämen soll sich euer Irrtum vor uns Christen, die wir nicht einmal Tierblut bei Mahlzeiten haben, die wir uns deshalb auch erstickter und gefallener Tiere enthalten, damit wir uns nicht mit Blut beflecken, auch nicht mit dem, das in den Eingeweiden begraben ist [3])." Überall derselbe Schluß vom Kleinen auf das Große. Wer nicht einmal Tierblut zu sich nehmen mag, kann doch kein Menschenblut vergießen. Der Schluß ist nur dann zwingend, wenn der Beweggrund in beiden Fällen derselbe ist: die Scheu vor der Heiligkeit des Lebens, die Furcht, einen Mord zu begehen. Klemens von Alexandrien bezeichnet jeden Blutgenuß als eine Versündigung am menschlichen Blute und erinnert an Abels Blut: „Zum Teufel mit den Ungeheuern, denen das Blut zur Nahrung dient. Nicht einmal anrühren dürfen die Menschen das Blut, deren Leib nichts anderes ist als mit Blut gedüngtes Fleisch. Das menschliche Blut hat am Logos teilgehabt und es teilt sich in die Gnade mit dem Geiste. Wenn

1) Eusebius, Kirchengeschichte V, 1, 26: Πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἐξόν;

2) M. Minucius Felix, Oktavius 30: Nobis homicidium nec videre fas nec audire; tantumque ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus.

3) Tertullian, Apologeticus 9: Erubescat error vester Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo sanguine contaminemur vel infra viscera sepulto.

es einer verletzt, wird er nicht entrinnen. Es kann auch, wenn es von der Leibesgestalt getrennt ist, zum Herrn rufen [1])."

So wird es überhaupt erst erklärlich, daß die Christen sich des Blutgenusses enthielten. Wir wissen aus dem Neuen Testament, mit welcher großartigen Freiheit das junge Christentum alle jüdischen Speisegebote abgetan hatte. Es sollte keine reinen und unreinen Speisen mehr geben; was Gott geschaffen hatte, galt als rein. Wenn trotzdem das Blut als Speise mit Schauder abgelehnt wurde — Tertullian berichtet, daß man bei Christenverfolgungen heimliche Christen dadurch feststellte, daß man den Leuten Blutwurst vorsetzte [2]) —, so muß es dagegen ein zwingendes sittliches Bedenken gegeben haben. Das kann nur darin bestanden haben, daß man das Bluteſſen als etwas Mörderisches, als eine Sünde gegen das fünfte Gebot empfand.

Man sagt gewöhnlich, die beiden Textgestalten des Aposteldekrets unterschieden sich so, daß die abendländische sittlichen, die morgenländische „kultischen" Inhalt hätte. Das ist nicht richtig; beide enthalten nur sittliche Gebote.

Die Unterschiede werden nun verständlich. Hatten die Apostel verfügt, daß man sich jeder Blutschuld zu enthalten habe, so hieß das für den geborenen Juden, daß man sich auch des Blutgenusses zu enthalten habe. Für die Christen, die aus dem Heidentum kamen, war das durchaus nicht so selbstverständlich. Für sie war es eine Frage, ob das Verbot der Blutschuld nach jüdischer Weise auch auf den Blutgenuß zu beziehen sei. Die abendländische Lesart nimmt auf diese Frage keine Rücksicht. Die morgenländische beantwortet sie. Sie fügt *καὶ πνικτοῦ* hinzu und sagt damit, daß sich das Verbot allerdings auch auf den

1) Clemens Alexandrinus, Paidagogos III, 3: *Ὄλοιντο οὖν οἱ θῆρες οἱ φυλακτικοί, οἷς τὸ αἷμα ἡ τροφή· οὐδὲ γὰρ θιγεῖν αἵματος ἀνθρώποις θέμις, οἷς τὸ σῶμα οὐδὲν ἀλλ' ἢ σάρξ ἐστιν αἵματι γεωργουμένη. μετέσχηκεν τοῦ λόγου τὸ αἷμα τὸ ἀνθρώπινον καὶ τῆς χάριτος κοινωνεῖ τῷ πνεύματι, κἂν ἀδικήσῃ τις αὐτό, οὐ λήσεται. ἔξεστιν αὐτῷ καὶ γυμνῷ τοῦ σχήματος πρὸς τὸν κύριον λαλεῖν.*

2) Tertullian, Apologeticus 9: Denique inter tentamina Christianorum botulos etiam cruore distentos admovetis certissimi scilicet illicitum esse penes illos, per quod exorbitare eos vultis.

Blutgenuß erstrecke. Apg. 15, 20 kann man übersetzen: „Sie sollen sich enthalten von den Befleckungen der Götzen, der Hurerei, des Erstickten und der Blutschuld überhaupt." Apg. 15, 29: „Ihr sollt euch enthalten von Götzenopfern, von Blutschuld und zwar auch vom Erstickten, und von Hurerei."

Umgekehrt war es nicht ausgeschlossen, daß jemand das Wort „Blut" nur auf den Blutgenuß bezog. Das wird der Grund sein, weshalb im abendländischen Text an den ersten beiden Stellen die „goldene Regel" hinzugefügt ist. Sie soll eine Erklärung zu αἷμα sein; sie soll darauf hinweisen, daß dieses Wort in seinem weitesten Sinne zu fassen ist und jede Verletzung des Nächsten einschließt. Dann versteht es sich von selber, daß die „goldene Regel" an der dritten Stelle fehlt. Eine Erläuterung des Begriffes αἷμα war am Platze, als Jakobus zum ersten Male die Forderungen an die Heidenchristen zusammenstellte (Apg. 15, 19—20), und als sie den Heidenchristen mitgeteilt wurden (Apg. 15, 28—29). An der dritten Stelle, an der das Apostelbekret erwähnt wird (Apg. 21, 25), erinnern die Ältesten von Jerusalem den Paulus an ihre früheren Beschlüsse. Da brauchen sie natürlich nicht zu sagen, was sie mit αἷμα gemeint hatten, denn das weiß Paulus so gut wie sie.

In der morgenländischen Textform ist das Erstickte besonders genannt. Da kann kein Zweifel sein, daß αἷμα als Blutschuld im allgemeinen zu verstehen ist. Eine Erläuterung ist überflüssig, und die „goldene Regel" fällt überall weg.

Der abendländische Text sucht dem Mißverständnis zu begegnen, daß nur der Blutgenuß gemeint sei. Der morgenländische Text stellt fest, daß auch der Blutgenuß gemeint ist. Beide setzen voraus, daß das apostolische Verbot der Blutschuld den Blutgenuß mit einschloß. Das entspricht höchstwahrscheinlich der Meinung der Apostel. Wenn wir gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Enthaltung vom Blutgenuß als eine allgemeine und als selbstverständlich angesehene christliche Sitte finden, so werden wir nicht schließen, daß diese Sitte erst im 2. Jahrhundert aufgekommen sei. Viel wahrscheinlicher ist, daß sie ein jüdisches Erbe ist, das das Christentum schon bei seiner Entstehung über-

nommen hatte. Die Apostel waren als geborene Juden in der Anschauung aufgewachsen, daß das Blut das Leben sei. Diese Anschauung wurde durch die religiöse Veränderung natürlich nicht berührt. Wenn sie erklärten, daß in der christlichen Gemeinde keine Blutschuld vorkommen dürfe, so meinten sie, daß auch kein Blut verzehrt werden dürfe.

Beide Textgestalten geben den Sinn des Aposteldekrets richtig wieder. In der Form scheint die abendländische ursprünglicher zu sein. Die Dreiheit Götzendienst, Unzucht, Mord verträgt nun einmal nicht gut ein viertes Glied. Auch die „goldene Regel" kann geschichtlich sein. Die Apostel hatten keinen Anlaß, den Blutgenuß besonders hervorzuheben, wohl aber — da es sich um eine Zusammenfassung der notwendigen Sittengebote handelte — einer zu engen Auffassung des Wortes *αἷμα* vorzubeugen.

Aber auch die morgenländische Fassung kann nicht das Werk des ersten besten Bearbeiters sein. Ein solcher hätte vielleicht *καὶ πνικτοῦ* hinzugefügt; daß er aber auch die „goldene Regel" gestrichen hätte, ist weniger wahrscheinlich. Es wäre auch schwer zu verstehen, daß sich diese Lesart fast allgemein durchsetzen konnte. Sie ist ebenso durchdacht wie die abendländische und muß von Anfang an ein großes Ansehen gehabt haben. Die Sachlage ist hier dieselbe, wie an den meisten anderen Stellen der Apostelgeschichte, wo westlicher und östlicher Text erheblich voneinander abweichen. Jeder Bericht ist in sich geschlossen und gut begründet, und bei aller Verschiedenheit straft keiner den anderen Lügen. Blaß und Zahn [1]) sind unabhängig voneinander auf den Schluß gekommen, daß die beiden Textformen der Apostelgeschichte auf zwei Niederschriften des Verfassers zurückgehen, die sich stellenweise unterschieden. Dagegen ist bisher als Hauptgrund eingewendet worden, daß sich die doppelte Überlieferung des Aposteldekretes nicht auf diese Weise erklären lasse. Dieser Einwand fällt nun fort. Auch die beiden Formen des Aposteldekretes lassen sich auf eine Hand zurückführen. Lukas hat in

1) Friedrich Blaß, Die Textüberlieferung in der Apostelgeschichte. Theologische Studien und Kritiken 1894, S. 86—119. — Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament[3], 2. Band, Leipzig 1907, S. 341—365.

der einen Niederschrift die Entscheidung der Apostel so wiedergegeben, wie sie lautete. In der anderen Niederschrift hat er — vielleicht durch Fragen aus der Gemeinde veranlaßt — den Wortlaut so geändert, daß das Verbot des Blutgenusses, das in dem der Blutschuld enthalten ist, deutlicher hervortritt.

Die Apostel hatten kein Speisegebot erlassen. Wenn sie den Blutgenuß vermieden wissen wollten, so doch nur deswegen, weil das nach ihren Begriffen Blutschuld war. Was sie verlangten, war Enthaltung von Götzendienst, Unzucht und Blutschuld — lauter Forderungen, die sich für einen Christen von selbst verstanden. Daher konnte Paulus sagen: „Sie haben mir nichts dazu auferlegt" (Gal. 2, 6).

Rezensionen.

1.

R. H. Charles' englische Übersetzung der Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes. Von Prof. Lic. Dr. **G. Hölscher** in Halle.

Seit langem schon haben sich die englischen Gelehrten ganz besondere Verdienste erworben um Auffindung, Herausgabe und Erforschung der jüdischen Apokryphen, und es ist begreiflich, daß auch bei ihnen das Bedürfnis wachgeworden ist, ein ähnliches Werk zu besitzen, wie wir es im Deutschen seit 1900 in dem wertvollen Werke von Emil Kautzsch haben. Niemand konnte als Herausgeber geeigneter sein, als der durch seine eindringenden Studien gerade auf diesem Gebiete weithin bekannte R. H. Charles. Er hat einen tüchtigen Stab von 26 Gelehrten um sich versammelt, die ihn bei der Vollendung des großen Werkes unterstützten, während er den verhältnismäßig größten Teil der Arbeit, nicht weniger als die Bearbeitung von acht zumeist umfangreichen Schriften, selber übernommen hat. Das Werk ist erschienen unter dem Titel:

The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with introductions and critical and explanatory notes to the several books, edited in conjunction with many scholars by R. H. Charles, D. Litt., D. D., fellow of Merton College, Oxford, fellow of the British Academy. Volume I: Apocrypha (XII + 684 pp.), volume II: Pseudepigrapha (XIV + 871 pp.). Oxford, at the Clarendon Press, 1913.

Das in großen, schönen Typen gedruckte Werk umfaßt zwei starke Quartbände. Was den deutschen Leser zuerst interessieren

wird, ist das Plus, welches das englische Werk gegenüber dem deutschen enthält und wodurch es vorläufig eine Ergänzung zu diesem bietet; es sind das folgende Schriften: 1. Das slawische „Leben Adams und Evas“, welches zuerst von Jagić nach neun Handschriften herausgegeben wurde (Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse XIII, Wien 1893); 2. Aramäische und griechische Fragmente aus einer Quelle der Testamente und der Jubiläen, aus Cambridge und der Bodleiana; 3. Das „Buch der Geheimnisse Henochs“, welches von Bonwetsch unter dem Titel „Das slawische Henochbuch“ im Deutschen bekannt gemacht worden war (Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, Philol.-histor. Klasse, Neue Folge Bd. I Nr. 3, Berlin 1896), während eine englische Übersetzung von W. R. Morfill mit Einleitung und Anmerkungen von Charles gleichzeitig erschienen war; 4. Der bereits vielfach, sei es einzeln, sei es mit der ganzen Mischna herausgegebene und übersetzte Mischnatraktat Pirkē Aboth; 5. Der Achikar-Roman, dessen verschiedene Versionen (die zwei syrischen, die arabische, die armenische, ferner die seinerzeit von Cornill edierten äthiopischen Fragmente, die aramäischen Elephantinefragmente und die griechische Version ans den äsopischen Fabeln) in übersichtlicher Weise zusammengedruckt sind; 6. Die Schechterschen „Fragmente eines sadokitischen Werkes“ nach den hebräischen Handschriften aus der Geniza von Kairo. Die Tatsache, daß hier eine ganze Reihe von Texten, die nicht jedem bequem zugänglich sein werden, in Übersetzung beisammen geboten werden, ist dankbar zu begrüßen.

Über die Anordnung der einzelnen Bücher ebenso wie über die Zweiteilung in „Apokryphen“ und „Pseudepigraphen“ kann man verschiedener Meinung sein; ich halte beides sowohl bei Charles als auch bei Kautzsch nicht für besonders glücklich, weil dadurch sehr oft Naheverwandtes voneinander getrennt und ganz Disparates unter dieselbe Rubrik zusammengeordnet wird. Sowohl den Band über die „Apokryphen“ als den über die „Pseudepigraphen“ hat der Herausgeber durch eine kurze allgemeine Einleitung eingeführt; in der ersteren behandelt er vor allem den Terminus „apokryph“ und erörtert den ursprünglichen Sinn des Wortes als einer Bezeichnung von Büchern mit mystischer und esoterischer Weisheit; mit Recht verweist er dabei auf die gerade für die Apokalypsen charakteristische Vorstellung der Geheimbücher, wie sie z. B. in Dan. 12, 4; Hen. 1, 2; 93, 10; 108, 1; Ass. Mos. 1, 16f.; 4. Esr. 14, 44f. vorliege, wo also „apokryph“ gerade das Merkmal der „Pseudepigraphen“ ist.

Die einzelnen Schriften der Sammlung sind von den jewei-

ligen Bearbeitern mit mehr oder weniger ausführlichen Einleitungen versehen und durch Anmerkungen unter dem Texte kommentiert. Obwohl für die Einleitungen den Mitarbeitern eine entsprechende Freiheit in der Darstellung zugestanden ist, halten sie sich doch zumeist an ein vom Herausgeber empfohlenes Schema, wodurch der Überblick über die bei den einzelnen Schriften behandelten Probleme erleichtert ist. Ein einleitender Paragraph orientiert regelmäßig in Kürze über den Inhalt der betreffenden Schrift und gibt im voraus die wichtigsten literarischen Ergebnisse, die sich dem Bearbeiter bei seiner Untersuchung herausgestellt haben; darauf folgen als § 2: der Titel des Buches, § 3: die Handschriften, § 4: die alten Übersetzungen, § 5: Entstehungszeit des ursprünglichen Textes und der alten Übersetzungen, § 6: die Frage der Integrität oder der zusammengesetzten Natur des Textes, § 7: der Verfasser, § 8: der Einfluß des Buches auf spätere, jüdische und christliche Literatur, § 9: die Theologie des Buches, § 10: Bibliographie (die wichtigsten Textausgaben, kritischen Untersuchungen und Gesamtausgaben des Buches). Besonders dankenswert sind dabei die sorgfältigen Angaben der §§ 2, 3, 4 und 10; für Alt- und Neutestamentler ist § 8 von speziellem Interesse.

In eine Erörterung der weitverzweigten Einzelfragen kann ich in dieser Anzeige nicht eintreten. Statt dessen ist es den Lesern dieser Zeitschrift vielleicht erwünscht, ohne Wiederholung bekannter Dinge und ohne viel Kritik, die sich bei einem vielfach so schwierigen Gegenstande natürlich oft einstellt, eine einfach referierende Zusammenstellung der wichtigeren Ergebnisse zu erhalten.

1) Das dritte Esrabuch (Cook). Die Einleitung behandelt vor allem sehr ausführlich die literarischen und geschichtlichen Probleme mit Rücksicht auf das kanonische Esra-Nehemia-Buch und verdient darum auch für die speziell biblische Exegese Beachtung. In die ursprüngliche Geschichte von den drei Jünglingen (3, 1 bis 5, 6) ist die Figur Serubbabels erst sekundär eingetragen worden und der Preis der Wahrheit offensichtlich ein aufgepfropftes Reis.

2) Das erste Makkabäerbuch (Oesterley). Der von Origenes überlieferte Titel *Σαρβὴθ Σαβαναιέλ* wird als ספר בית חשמנאי (Buch der Hasmonäer) verstanden, jedoch weil aramäisch nicht für ursprünglich gehalten, da das Original des Buches in hebräischer Sprache abgefaßt gewesen sei. Der Verfasser wird als „Sadduzäer" bezeichnet; dieser soll schon unter Simon (142 bis 135) mit der Sammlung seines Materials begonnen haben, aber (da 13, 30 die Errichtung des Makkabäergrabes in Modein schon geraume Zeit zurückliege) erst zwischen 100 und 70 vor Christus

sein Buch vollendet haben. Die Frage der ursprünglichen Zugehörigkeit von 1 Makk. 13, 31—16, 24 zum Buche wird nicht diskutiert.

3) Das zweite Makkabäerbuch (Moffat). Das Buch ist eine Epitome aus dem Werke Jasons, der etwa nach 130 angesetzt wird; die zwei Briefe 1, 1—2, 18 stammen vom Epitomator, der vor 50 vor Chr. lebte, und verraten den Zweck des Buches, die Verherrlichung der zwei Feste Chanukka und Nikanorstag. Der Verfasser wird als Antihasmonäer angesehen (daher sein Schweigen über Matthatias).

4) Das dritte Makkabäerbuch (Emmet). Der Verfasser, der um 100 vor Chr. in Alexandria geschrieben haben soll (ungefähr um die Zeit des 2. Makk. und des Aristeasbriefes), benutzte wahrscheinlich die Memoiren der Regierung des Philopator; er scheint eine Geschichte von Philopators Versuch, den Tempel zu betreten, mit einer späteren Geschichte von der Judenverfolgung durch Physkon kombiniert zu haben.

5) Das Buch Tobit (Simpson). Als Sprache des Originals wird das Aramäische angesehen, als Entstehungszeit desselben das letzte Viertel des 3. Jahrhunderts vor Chr. Der Verfasser, der den orthodoxen Kreisen Ägyptens angehört, ist beeinflußt durch außerjüdische Quellen, vgl. den Traktat des Chons (Bentres-Stele von 500 vor Chr.), das Märchen vom dankbaren Toten und die Geschichte Achikars.

6) Das Buch Judith (Cowley). Das Original des Buches war semitisch, und zwar eher hebräisch als aramäisch; es gehört in die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts und, wie die geographischen Kenntnisse des Verfassers nahelegen, nach Palästina. Der Verfasser war ein streng pharisäischer Theologe. Der Name „Bethulia" wird als fingierter Deckname angesehen, vielleicht für Sichem.

7) Das Sirachbuch (Box und Oesterley). Hervorzuheben sind die reichen kritischen Bemerkungen zum Texte und in der Einleitung die kurze Darstellung der „Theologie" des Buches (Lehre von Gott, Gesetz, Weisheit, Sünde, zukünftigem Leben). Auf die neuerdings verhandelte Frage eines etwaigen Zusammenhangs der Weisheitsvorstellung mit ägyptischen Lehren wird nicht eingegangen.

8) Die Weisheit Salomos (Holmes). Kap. 1—8 und 9—11, 1 werden in die Zeit um 50—30 vor Chr. datiert, 11, 2—19 in die Zeit von 30 vor bis 10 nach Chr.; zur Datierung wird auf die Stelle 3, 9 verwiesen, die jünger als die um 70—50 vor Chr. angesetzte Übersetzung des Henochbuchs (Hen. 1, 7) sei.

9) Das Buch Baruch (Whitehouse). Das Buch zerfällt in drei Teile (1—3, 8; 3, 9—4, 4; 4, 5—5, 9), die von verschiedenen Händen stammen; die beiden ersten werden auf ein hebräisches Original zurückgeführt und aus der Zeit nach 70 nach Chr. (vielleicht aus dem Kreise des Jochanan ben Zakkai) abgeleitet, während für den dritten Teil ein griechisches Original angenommen wird.

10) Der Brief Jeremias (Ball) soll, wie der Bearbeiter meint, aus dem Jahre 317 oder 306 vor Chr. stammen, weil Jeremia in demselben den Juden einen „7 Generationen“ währenden Aufenthalt in Babylonien weissage (die „Generation“ zu 40 Jahren gerechnet). Als Sprache des Originals wird hebräisch angesehen.

11) Das Gebet Manasses (Ryle) wird als von vornherein für den Mund Manasses gedichtet angesehen, und zwar als Produkt eines hellenistischen Juden in griechischer Sprache; auf eine genauere Bestimmung der Entstehungszeit wird verzichtet.

12) Das Gebet Asarjas und der Gesang der drei Männer (Bennett). Beide Dichtungen, ursprünglich selbständige Stücke aus der früheren Makkabäerzeit und hebräisch verfaßt, wurden nach Ansicht des Bearbeiters im ersten Jahrhundert vor Chr. in den hebräisch-aramäischen Daniel eingeschaltet, aber bei der Kanonisierung des Daniel wieder gestrichen; dabei soll im kanonischen Danieltexte zwischen V. 23 und 24 etwas Ähnliches, wie die erzählenden Verse 1—2. 23—27 unseres Apokryphons, weggefallen sein, was dem ursprünglichen Danieltexte angehört habe.

13) Die Erzählung von Susanna (Kay). Der Bearbeiter ist des Glaubens, daß diese Erzählung eine um 95 bis 80 vor Chr. verfaßte, ursprünglich hebräisch geschriebene pharisäische Satire auf die Sadduzäer sei, deren Zweck sei, Wert und Notwendigkeit des gerichtlichen Kreuzverhörs zu beweisen.

14) Die Erzählungen vom Bel und vom Drachen (Witton Davies) sollen um 136 vor Chr., wahrscheinlich ursprünglich in hebräischer Sprache, verfaßt worden sein.

15) Die Zusätze zu Esther (Gregg). Der Bearbeiter erkennt die Angabe, daß das Estherbuch im Jahre 114 vor Chr. ins Griechische übersetzt worden sei, als richtig an und betrachtet die „Zusätze“ als Einschaltungen aus dem Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr., die von verschiedenen Händen stammen.

16) Das Buch der Jubiläen (Charles). Der Verfasser wird charakterisiert als ein Pharisäer, der das makkabäische Hohepriestertum anerkannte. Er schrieb sein Werk zwischen 135 und 105 vor Chr., als einen Midrasch über die Geschichte von der

Schöpfung bis zur Veröffentlichung des Gesetzes am Sinai; sein theologischer Standpunkt ist der pharisäisch-gesetzliche, doch steht er, wie die apokalyptischen Elemente seines Buches (bes. Kap. 23) zeigen, den apokalyptischen Interessen nahe; er benutzt ältere Bücher und Überlieferungen apokalyptischer Art (Noahbuch in 7, 20—39; 10, 1—15 und Henochbuch). Die Bedeutung des Buches für die Textkritik an der Genesis wird in der Einleitung durch eine Liste von 25 Textbesserungen auf Grund des Jubiläenbuches gezeigt.

17) Der Aristeasbrief (Andrews). Die differierenden Ansichten, die bisher über die Entstehungszeit des Buches vorgetragen sind, kombiniert der Bearbeiter in der Weise, daß er das Buch auf Grund von älteren Quellen (bes. Hekatäus — aber nicht in dem Maße, wie Wendland annimmt) um die Zeit von 130 bis 70 vor Chr. von einem alexandrinischen Juden geschrieben, aber in der vorliegenden Gestalt erst in christlicher Zeit herausgegeben sein läßt. Die letztere Konzession an Graetz und Willrich rechtfertigt er aus dem Gebrauch des Terminus „Schrift" für das Alte Testament und aus der Anwendung der allegorischen Auslegungsmethode.

18) Die Bücher von Adam und Eva (Wells). Der Bearbeiter gibt nebeneinander Übersetzungen der Apokalypse Mosis, sowie des lateinischen und des slawischen Textes des Lebens Adams und Evas. Besonders auf den Arbeiten von Fuchs fußend, betont er, daß von diesen Schriften die Moseapokalypse zweifellos die älteste sei und einen Diasporajuden aus der Zeit zwischen 60 und 300 nach Chr. (wahrscheinlich aus den früheren Jahren dieser Periode) zum Verfasser habe. Später sei diese Schrift mit anderen jüdischen Legenden über Adam und Eva verbunden und ins Lateinische übersetzt worden. Vita 25—29 (vielleicht auch 13 bis 17) hält der Bearbeiter für Einschaltungen des Übersetzers, die möglicherweise aus älteren jüdischen Quellen stammen.

19) Das Martyrium Jesajas (Charles). Während Beer (nach Dillmann) bei Kautzsch nur 2, 1—3, 12; 5, 2—14 zum jüdischen „Martyrium" rechnet, sucht Charles dieses in 1, 1 bis 2^a. 6^b—13^a; 2, 1—8. 10—3, 12; 5, 1^c—14. Er betrachtet dieses für das Fragment einer ursprünglich selbständigen jüdischen Schrift aus dem 1. Jahrhundert nach Chr.

20) Das erste (äthiopische) Henochbuch (Charles). In Fortsetzung früherer Studien gibt der Bearbeiter eine eingehende wertvolle Quellenanalyse dieser von ihrem letzten Redaktor nach pentateuchischem Vorbilde in fünf Teile geteilten Apokalypse. Seine Hauptergebnisse veranschaulicht die folgende Übersicht:

I. 1—36: 1—5 (aus 1 und 2—5 komponiert), 6—11 (aus dem älteren Noahbuche, nicht einheitlich), 12—16 (12, 1 bis 2 Einleitung des Redaktors, das übrige fragmentarisch und ursprünglich anders geordnet: 14, 1 ...; 13, 1—2. 3; 12, 3; 13, 4—10; 14, 2—16, 2; 12, 4—6 || 16, 3—4), 17—19, 20—36 (wohl fragmentarisch).

II. 37—71: 37 (Einleitung); dann die drei Bilderreden 38 bis 44. 45—57. 58—69 (mit Interpolationen aus dem Noahbuche 54, 7—55, 2; 60; 65—69, 25); 70 (Schluß); — 71 gehörte ursprünglich zu einer der Bilderreden. — Die Bilderreden werden (nach Beers Vorgang) auf zwei Quellen zurückgeführt, eine „Menschensohnquelle" und eine „Auserwähltenquelle".

III. 72—82: ursprünglich in der Reihenfolge 72—78. 82. 79; Zutaten sind 80 und 81.

IV. 83—90. — Dubletten sind 90, 13—15. || 90, 16—18; umzustellen sind 90, 19 hinter 90, 13 und 89, 48[b] hinter 89, 49.

V. 91—104: ursprünglich in anderer Ordnung (92; 91, 1 bis 10. 18—19; 93, 1—10; 91, 12—17; 94—104); der Verfasser benutzte eine ältere Apokalypse 93, 1—10; 91, 13—17 (die „Wochenapokalypse").

Dazu: 105 ein ursprünglich selbständiges Fragment,
106—107 ein Abschnitt aus dem Noahbuche,
108 ein nicht vom Redaktor stammender, sondern später zugefügter Anhang.

Was die Datierung der einzelnen Teile dieses komplizierten Ganzen anlangt, so kommt Charles zu folgenden Ergebnissen (dabei spielt besonders die Beziehung zum Jubiläenbuch eine wichtige Rolle):

a) Vormakkabäisch: Die Fragmente aus dem Noahbuche (6 bis 11; 54, 7—55, 2; 60; 65—69, 25; 106—107). Henochs Traumgesichte über Asasel und die Wächter (12—16) und seine Reisen (20—36), sowie wahrscheinlich die Wochenapokalypse (93, 1—10; 91, 13—17).

b) Um 165—161: die beiden Traumgesichte 83—84 (vom kommenden Sintflutgericht) und 85—90 (die Tiervision, in welcher das „große Horn" 90, 9 auf Judas Makkabäus gedeutet wird, dessen Tod noch nicht erfolgt sei).

c) Vor 110 (und vor Jubil. 4, 17. 21): Das astronomische Buch (72—78. 82. 79. [80. 81]).

d) Um 105—64: Die Mahnreden (91—104, in denen die Wochenapokalypse benutzt wurde) und die Bilderreden (37

bis 71), beide gegen die makkabäischen Fürsten und ihren sadduzäischen Anhang („die Könige und die Mächtigen") gerichtet.

Als Sprache des Originals nimmt Charles für 6—36 Aramäisch, sonst Hebräisch an; der Nachweis wird in der Einleitung eingehend geführt. Für weite Strecken des Buches sucht er eine ursprünglich poetische Form aufzuweisen.

21) Die Testamente der zwölf Patriarchen (Charles). Die jüdische Grundschrift, die etwa 11/12 des vorliegenden Buches umfaßt, wird aus den Jahren 109—106 vor Chr. hergeleitet und einem Pharisäer zugeschrieben, welcher „Loyalität gegenüber den besten Überlieferungen seiner Partei mit uneingeschränktester Bewunderung Hyrkans verband". Die älteren jüdischen Zutaten, die sich durch häufige Bezugnahme auf die Henochliteratur auszeichnen, leitet Charles zumeist von einer und derselben Hand her (Lev. 10. 14—16; Jud. 17, 2—18, 1 [?]; 21, 6—23; 24, 4—6; Seb. 9; Dan. 5, 6—7; 7, 3 [?]; Naft. 4, 2; Gad 8, 2; Ass. 7, 4—7); als jüngere jüdische Zutaten aus verschiedener Zeit erklärt er Rub. 2, 3—3, 2; Lev. 71, 1—9; Seb. 6, 4—6; 7—8, 3; Jos. 10, 5—18; außerdem findet er allerlei kleinere christliche Zutaten von vorwiegend dogmatischem Charakter.

22) Die sibyllinischen Orakel (Lanchester). Buch III datiert der Bearbeiter im wesentlichen um 140 vor Chr., Buch IV um 80 nach Chr., Buch V um 120—130 nach Chr. Das Wort Sibylle leitet er von σιος (dor.-äol. = ϑεός) und „βουλή" (vgl. βολλᾶ auf Inschrift von Kumä) ab.

23) Die Himmelfahrt Mosis (Charles). Der erhaltene Text ist nur ein Teil des ursprünglichen Werkes, welches aus dem Testament und der Himmelfahrt Mosis bestand, und zwar der erstere Teil. Wie üblich, datiert der Bearbeiter (vor allem auf Grund von 6, 7 — ist die daraus gezogene Folgerung wirklich zwingend? —) das Original, für das er hebräische Sprache annimmt, in die Zeit um 7—29 nach Chr. Seinen Verfasser beschreibt er als einen pharisäischen Quietisten, welcher gegen die wachsende Verweltlichung der pharisäischen Partei und ihre Hinneigung zu politischen Idealen und zum vulgären Messiasglauben protestieren will und für den deshalb die wahren Heiligen und Helden der Makkabäerzeit nicht Judas und seine Brüder, sondern der Märtyrer Eleazar und dessen sieben Söhne seien. Das letztere begründet Charles durch die Annahme, daß Kap. 8—9 ursprünglich zwischen Kap. 5 und 6 gestanden habe und sich auf die Verfolgung unter Antiochus Epiphanes beziehe. Den Namen Taxo

nimmt er mit Burkitt als Taxoc (= *Taξωκ*) und sieht darin Gematria von Eleazar (?).

24) Das zweite (slawische) Henochbuch (Forbes und Charles) wird als Werk eines hellenistischen Juden vom Beginn der christlichen Ära erwiesen, dessen Ursprache im wesentlichen griechisch, in einigen Teilen möglicherweise auch hebräisch gewesen sei.

25) Die (syrische) Apokalypse Baruchs (Charles). Der syrische Text ist Übersetzung eines griechischen, dieser eines hebräischen Originaltextes. Der Redaktor teilte sein Werk, abgesehen von dem Briefe an die Stämme in der Gefangenschaft (78—86), in sieben Teile (1—5, 6; 5, 7—8; 9—12, 4; 12, 5 — 20; 21—35; 36—46; 47—77). Den zusammengesetzten Charakter des Buches, den Charles schon früher nach dem Vorgange von Kabisch, de Faye und Beer betont hat, weist er in der Einleitung nach. Er unterscheidet als Quellen, die aus der Zeit vor 70 nach Chr. stammen, drei messianische Apokalypsen (27—30; 36—40; 53—74); das übrige im Buche betrachtet er als nach 70 entstanden, und zwar unterscheidet er auch hier wieder drei Elemente: a) eine ursprüngliche Baruchapokalypse (B^1): 1—9, 1; 32, 2—4; 43—44, 7; 45 bis 46. 77—82. 84. 86—87, b) eine zweite Schrift (B^2), die vom Redaktor in kleine Scherben zerschlagen, ordnungslos zwischen den übrigen Text gestreut sei und deren ursprüngliche Ordnung in folgender Weise rekonstruiert wird: 10—13, 3^a; 20; 24, 2—4; 13, 3^b—12; 25; 14—19; 21—24, 1; 30, 2—5; 12—13; 48, 1—47; 49—52, 3; 75; 31—32, 1. 5—6; 54, 17—18; 48, 48—50; 52, 5—7; 54, 16; 44, 8—15; 83; 32, 7 bis 35; 76; c) ein Fragment aus einer von einem Diasporajuden, vermutlich in Babylonien, ursprünglich hebräisch geschriebenen Schrift: 85. — Mit der Annahme des zusammengesetzten Charakters erledigt sich, jedenfalls in der alten Form, die Frage nach der Priorität unsers Buches oder des 4. Esrabuches. Einen Teil des verlorenen Briefes an die 2½ Stämme (vgl. 77, 12. 17. 19) glaubt Charles in 1. Baruch 1, 1—3; 3, 9 — 4, 29 erhalten.

26) Die (griechische) Apokalypse Baruchs (Hughes) wird als ein zusammengesetztes Werk erwiesen, welches wahrscheinlich ungefähr zu Anfang des 2. Jahrhunderts nach Chr. entstanden sein mag und von christlicher Hand stark bearbeitet wurde.

27) Das 4. Buch Esra (Box). Das ursprünglich wahrscheinlich hebräisch geschriebene Werk wurde um 120 nach Chr. fertiggestellt. Es ist eine Kompilation aus verschiedenen Quellen. Box folgt in seiner Analyse im wesentlichen den Ergebnissen der Quellenuntersuchung von Kabisch. Er unterscheidet danach:

a) eine Salathiel-Apokalypse, welche nach 3, 1. 29 aus dem Jahre 100 nach Chr. stamme und im wesentlichen in 3—10 vorliege. In diese sei eingeschaltet:
b) eine ältere Esra-Apokalypse, welche vor 70 nach Chr. (nach Kabisch um 30 vor Chr.) geschrieben sei und aus welcher 4, 52 — 5, 13[a]; 6, 13—29; 7, 26—44; 8, 63 — 9, 12 stamme. Ferner habe der Redaktor Auszüge aus anderen umfangreichen Werken verarbeitet, nämlich:
c) die Adlervision (11—12), welche unter Domitian oder vielleicht schon unter Vespasian verfaßt sei,
d) die Menschensohnvision (13), die vor 70 nach Chr. geschrieben, aber stark bearbeitet und interpoliert sei,
e) die Esralegende (14), welche jünger als das Jahr 70 (nach Kabisch um 100 geschrieben) sei.

Box vermutet, daß das 4. Esrabuch unter den Einflüssen der Schule Schammais stehe, während die Baruchapokalypse den Einfluß Akibas verrate (— reimt sich das zu der Nachricht, daß die Schule Schammais das Buch Koheleth als anstößig betrachtete, während 4 Esra 14, 45 sämtliche 24 kanonischen Bücher anerkennt?).

28) Die Psalmen Salomos (Gray), anerkanntermaßen um die Mitte des 1. Jahrhunderts entstanden.

29) Das 4. Makkabäerbuch (Townshend). Als Entstehungszeit wird der Zeitraum von 63 vor Chr. bis 38 nach Chr. offen gelassen. Als Verfasser gilt ein ägyptischer, am ehesten alexandrinischer Jude.

30) Die Sprüche der Väter (Herford). Der Bearbeiter macht auf die sukzessive Entstehung dieser Spruchsammlung aufmerksam; als älteste Stücke betrachtet er Kap. 1 und 2, als jüngere Ergänzungen Kap. 3—4, Kap. 5 und 6.

31) Der Achikar-Roman (Harris, Lewis, Conybeare). Die Einleitung bietet Nachweise von Benutzung der Achikarerzählung und Parallelen zu ihrer Spruchweisheit in späterer Literatur.

32) Schechters „Fragmente eines sadokitischen Werkes“ (Charles). Die Aufnahme dieses Werkes ist ein Mißgriff; es kann m. E. nicht zweifelhaft sein, daß das Buch in eine ganz andere, viel jüngere Zeit gehört, — nicht, wie der Bearbeiter noch annimmt, das Werk einer jüdischen Partei des 2. und 1. Jahrhunderts vor Chr. ist, deren Anhänger sich die „Söhne Sadoks“ genannt hätten.

Sieht man auf das Ganze des vorliegendes Werkes, so regt sich nur der Wunsch, daß auch unser deutsches Werk von Kautzsch bald einmal neu bearbeitet werde, um einerseits da, wo es bereits

nicht mehr dem Stande des heutigen Wissens entspricht, verbessert, anderseits durch Aufnahme von in ihm noch fehlenden, zum Teil nicht unwichtigen Schriften ergänzt zu werden. Vorläufig wird auch in Deutschland das Werk von Charles gute Dienste tun.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01610 9285



